

رشق صحا

باسمه تعالی

فهرستبرگه منابع چاپ سنگی - اداره مخطوطات

شماره ثبت: ۱۱۲۶۱

رده‌بندی دیویی: ۱۱۰۳ ۵ ق/ت ۴۶۸ ن ۲۹۷/۴۱۷۲ مرجع ☐

سرشناسه: قوشچی، علی بن محمد، - ۸۷۹ق.، شارح.

عنوان قراردادی: تجرید الکلام فی تحریر العقاید الاسلام. شرح.

عنوان: شرح تجرید الکلام

شرح پدیدآور:

کاتب: زین العابدین

تاریخ کتابت:

محل نشر: [بی جا] ناشر: [بی نا] تاریخ نشر: ۱۳۰۳ق

صفحه شمار: ۱ج. (بدون ش) ۲ه ندارد مصور ☐ درسی ☐ گراور یا افست ☐

زبان: عربی ابعاد: ۳۵x۲۲ نوع خط: نسخ و نستعلیق

روش تهیه: وقفی ☑ اهدایی ☐ خریداری ☐ ارسالی ☐

واقف: مجتبی عماری استرآبادی تاریخ ثبت: اسفند ۱۳۷۲

یادداشتها: دارای حواشی تصحیحی است. حواشی از شرح الجدید دارد که در ارتباط با متن است. از مقصد ثانی شروع می شود. عناوین دیگر: ۱. شرح جدید تجرید. ۲. شرح تجرید الاعتقاد.

موضوع(ها): ۱. نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد، ۵۹۷-۶۷۳ق. تجرید الکلام فی تحریر العقاید الاسلام - نقد و تفسیر. ۲. کلام شیعه امامیه

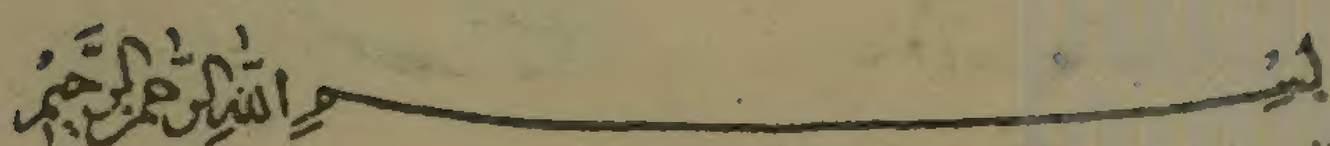
شناسه(های) افزوده: الف. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، ۵۹۷-۶۷۴ق. تجرید الکلام فی تحریر العقاید الاسلام. شرح. ب. زین العابدین، کاتب. ج. عماری استرآبادی، مجتبی، واقف.

فهرستنگار: شیبانی تاریخ فهرستنگاری: اسفند ۸۷

بسم الله الرحمن الرحيم
وقد انتقل إليّ بالبيع الصحيح الشرعي فصار من عوادي الدهر
الأحقر محمد بن الحسيني الاشرابادي عفي عنه
٢٠ شهر ربيع الثاني ١٣٧٧

بسم الله الرحمن الرحيم
وقد انتقل الي بالبيع الصحيح الشرعي وانا من عوادي الدهر
الاحقر محمد الحسيني الاشرافي عفي عنه
٢٠ شهر ربيع الثاني ١٣٧٧

بسم الله الرحمن الرحيم
وقد انتقل الي بالبيع الصحيح الشرعي فضه من عوادي الدهر
الاحقر محمد بن الحسيني الاسترابادي عفي عنه
٢٠ شهر ربيع الثاني ١٢٧٧



بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد الثاني في الجواهر والاعراض وفيه فصول خمسة اربعة منها في الجواهر والخامس في الاعراض ووجه تقديم مباحث الجواهر على مباحث الاعراض ظ لتقدم الجوهر طبعا فناسب التقدم وضعا ومنهم من يعكس نظرا الى انه قد يستدل باحوال بعض الاعراض على احوال الجواهر فلا يحتاج الى الحوالة وهذا ضعيف لان ذلك قليل ومع انه قد يحتاج اليه من تلك على وجه يحتاج بذلك الوجه اليه معلوم وغير محتاج الى الحوالة وذلك كاحوال الحركة والسكون التي قد يستدل بها على حدث الاجسام وكقطع المسافة المتناهية في زمان متناه المستدل به على عدم تركب المسافة من الاجزاء التي لا يتجزى وكمعرفة البعد الزاوية والقائمة المحتاج اليها في تعريف الجسم فلا يصلح ان يرتكب لاجله مخالفة الوضع الطبع مما لا ينبغي ان يقع من المحصلين من غير ضرورة واما ترجيح نظر مقدم الجواهر بعموم العلة بالنسبة الى جميع افرادها بخلاف علة تقديم الاعراض فانها يجري في البعض ويحتاج في التعميم الى عدم ملائمة التوسط فمعارض بترجيح العكس من حيث ان التوقف في الاول انما هو بحسب الوجود الخارجي بخلاف الثاني فانه بحسب الوجود الذهني الذي هو مناسب لباب الوضع والتعليم كما مر **الفصل الاول في الجواهر** ليس المراد بالجواهر ههنا ما هو المراد بها في مقابلة الاعراض فان الفصول الاربعة كلها في الجواهر بذلك بهذا المعنى بل المراد ههنا الجواهر من حيث هي جواهر من غير تخصيصها بالمادية او المفارقة فيه بيان ذلك ان البحث في هذا المقصد مقصور على الجواهر والاعراض ولما راى تقديم الجواهر لما ذكرنا اخر البحث الفصل الخامس فالفصول الاربعة المتقدمة عليها كلها في الجواهر لكن البحث عن الجوهر اما بحث عن احوال العرضية من حيث هو جوهر لا من حيث انه مادي او مجرد واما بحث عن احوال العرضية من حيث هو جوهر مادي

الجسم

الجسم منقسم الى الفلكي والعنصري بحيث يخالف احوال الكل منهما احوال الآخر فالبحث عن الجسم اما بحث عن احوال تعرضه من حيث هو جسم اعم من ان يكون فلكيا او عنصريا او عن ما تعرضه من حيث هو فلكي او من حيث هو عنصري فعقد اربعة فصول لاجل البحث عن احوال الجواهر مطلقا الاول في الجواهر من حيث العموم الثاني في الاجسام من حيث الخصوص الثالث في الاجسام من حيث العموم الرابع في الجواهر المجردة ووجه الترتيب ان جهة العموم اقدم عند العقل وجهة الخصوص اقدم عند الحس وفي احوال الجواهر كلاهما عقلي لان الحس لا ينال انواع الجواهر من حيث هي انواع وفي احوال الاجسام جهة الخصوص حسية ففي الجواهر قدم جهة العموم وهو الفصل الاول وقدم البحث عن الاجسام على الجواهر المجردة لكون الاجسام اقرب الينا كما قالوا في تقديم الطبيعي على الالهي وقدم في بحث الاجسام البحث من جهة الخصوص وهو الفصل الثاني على البحث عن جهة العموم وهو الفصل الثالث لما ذكرنا واخر البحث عن المجردات الى الفصل الرابع فان قلت قد ذكر في الفصل الاول تحقيق ماهية الجسم وبيان بعض احواله فكيف يكون ذلك بحثا عن الجوهر من حيث هو جوهر قلت الجوهر ينقسم بالقسمة الاولية الى الجسم وغيره وقد تحقق في موضعه ان قيود الاقسام الاولية انما هي احوال للمقسم من حيث نفسه لا الاقسام ولذا عد الشيخ الاستقامة والانحناء من الاعراض الذاتية للخط مع ان كلا من الخط المستقيم والمنحني قسم منه فالبحث عن الجسم في هذا الفصل بحث عن كون الجوهر جسما فهو بحث في الحقيقة عن الجوهر نفسه نعم البحث فيه عن المكان والجهة انما وقع بالتبع لمزيد اختصاصهما به حيث لا يتصور الجسم منفكا عنهما كالتزمن منه بحث تحقيق ماهية الجسم كما سنبينا واما ما يتعلق في هذا الفصل من احوال العرض فانما هو بالعرض وذلك للشمول لما انه ابين هذا وفي هذا الفصل مقدمة هي في الحقيقة مقدمة للمفصل ومسائل اما المقدمة ففي قسمة الممكن الى الجوهر والعرض على ما قال الممكن اي الممكن الوجود الذي هو قسيم لانقسام الموجود اليه الى الواجب الوجود اما ان يكون موجودا في الموضوع والمراد من كون الشيء في الشيء ههنا وان كان يطلق على معان مختلفة ككون الجزء في الكل والكلي في الجزئي وكون الجسم في المكان وفي الزمان وكون الشيء في الخصب والراحة والمرض والصحة هو حلوله فيه وهو ان يكون وجوده في نفسه هو وجوده في ذلك الشيء بعينه لا بمعنى ان يكون الوجودان متحدين حقيقة كما قد يتوهم فانه باطل اذ يصح ان يقال وجد السواد في نفسه فقام بالجسم كيف وامكان وجود الشيء في نفسه مغايرا لامكان وجوده في غيره بالضرورة بل بمعنى ان يكونا متحدين في الاشارة الحسية اي بحيث لو اشير الى احدهما كان ذلك باعتبار انه اشارة اليه اشارة الى الآخر سواء كانت الاشارة حسا او عقلا وانما اعتبرنا الحيثية لئلا ينتقض بحلول الاعراض في المجردات مع كون ما كل منهما مغايرا للآخر وانما اعتبرنا الاعتبار لئلا ينتقض بالاطراف لما ذكروا انما اعتبرنا التعميم لئلا ينتقض بحلول الاطراف في محالها وشارح المقاصد لعله ذكره طابقا للمواقف ان معنى وجود العرض في المحل هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في محله بحيث يكون الاشارة الى احدهما هو الاشارة الى الآخر قال وتحقيق ذلك ان ملاقاة موجود لموجود بالتمام لا على سبيل المماسة والمجاورة بل بحيث لا يكون بينهما تباين في الوضع ويحصل للثاني صفة من الملاقاة ليوا وللجسم يسمى حلولا والموجود الاول حالا والثاني محلا انتهى ولعل هذا هو المراد من قولهم ان الحلول هو الاختصاص الناعت هذا والموضوع قد يفسر بالمحل المستغني عن الحال وقد يفسر بالمحل

المحل

المقوم بنفسه يرجع الاخيران الى شئ واحد لان الشئ ما لم يتقوم بنفسه لا يقوم غيره فلا بد من المتقوم
بنفسه المتقوم لا بالحال منتهيا عنه ويرجع الى الاول والتحقيق انه يجب كون الموضوع متقوما من دون
الحال واما انه هل يجب مع ذلك كونه مستغنيا في التقوم عن الغير مطلقا ام لا فعند من يجوز كون العرض
موضوعا للعرض لا يجب ذلك وعند من لا يجوز فواجب والمص لما قال بالمباينة بين الموضوع والعرض
فلا ينبغي تفسير الموضوع في كلامه بالمستغني عن الحال فقط وهو العرض اولا وهو الجوهر فظهر من هذا
التقسيم تعريف الجوهر والعرض ايض فالعرض هو الممكن الموجود في الموضوع والجوهر هو الممكن الموجود
لا في الموضوع سواء لم يكن موجودا في شئ اصلا كالجسم او كان موجودا في المحل دون الموضوع كالصورة
الحالة في الهيولى فالمحل اعم من العرض والمادة والموضوع مباين لها هذا هو تعريفهما عند من لا يقول
بجنسية شئ منهما لما تحته واما عند من يقول بجنسية الجوهر لما تحته فستعرف ما هو مراده من الجوهر
هذا على راى الحكما واما على راى المتكلمين فالموجود اما قديم وهو الله سبحانه واما محدث وهو اما متحيز
وهو الجوهر او حال فيه وهو العرض هذا هو بيان المقدمة واما المسائل فالاولى في تقسيم الجوهر الى
اقسامه الخمسة على ما قال وهو اي الجوهر اما مفارق اي عن الوضع في ذاته وفعله بان لا يكون ذاته مقارنا
للوضع ولا فعله يتوقف على توسط الوضع وهو العقل او مفارق في ذاته دون فعله وهو النفس
او مقارن للوضع فاما ان يكون محل الجوهر اخر وهو المادة اي المحل المتقوم بالحال او يكون حالا في جوهر
اخر وهو الصورة اي الجسمية ان كانت مشتركة بين الاجسام كلها او النوعية ان كانت مختصة بنوع
نوع منها او مركبا منهما اي من الجوهرين الحال والمحل وهو الجسم الطبيعي والشارح القوشجي فسر
المفارق عن المادة والمقارن لها ثم اورد عليه بانه جعل المادة من اقسام المقارن للمادة نوع خبط
وكذا في استعمال المادة قبل ان تخرج من التقسيم ثم قال فالاولى ان يبدل المقارن بغير المفارق وتاخير
التقسيم الى المفارق وغيره عن التقسيم الى المادة وغيرها وانت خبير بانه على هذا التقدير ايض لا يجب
ان يكون المراد من المادة هو المحل المتقوم بالحال الغير ما ذكره فان للمادة معنى اعم منه ومن الموضوع
من نفس الجسم ومن الاجزاء التي لا تتجزى الا ترى ان الطوايف كلها يطلقون لفظ المادة والمادي مع ان
غير المشائين لا يقولون بالمادة بمعنى المحل المتقوم بالحال بل تفسير المفارق بالمفارق عن المادة هنا
غير صحيح والا لزم كون الجسم على مذهب المص غير مادي بل من المجردات اذ يصدق عليه المفارق بهذا
المعنى هذا واما الاعتراض المشهور عن الامام وهو انه لا بد من الدلالة على ان الجوهر المركب من الجوهرين
الحال والمحل هو الجسم فانه لا استبعاد في وجود جوهر غير جسماني يكون مركبا من الجوهرين احدهما
حالا في الاخر مقوما له فانما يرد على من قسم الجوهر هكذا الجوهر اما ان يكون محل الجوهر اخر وهو الهيولى
او يكون حالا في جوهر اخر وهو الصورة او يكون مركبا منهما وهو الجسم الطبيعي او لا يكون حالا ولا محلا
ولا مركبا منهما وهو اما مدبر للجسم وهو النفس او لا وهو العقل على ما ذكره الشارح القديم في صدر الكتاب
ونقل المحشي الشريف اعتراض الامام عليه هنا ايرادا على تقسيم المص حيث اعتبر المقارنة في الجوهرين
الحال والمحل فلا يرد اصلا لان الهيولى الخارجة عن تقسيمه هو الجوهر المقارن المحل لجوهر اخر والصورة

هو

قوله وهو الجسم الجسم يقال بالاشتراك على الجسم الطبيعي وهو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا القائمة اعني الطول والعرض والعمق وعلى الجسم التعليمي وهو الكم المتصل الذي يقبل التجزية في ثلث جهات والفرق بينهما هو الفرق بين الجوهر والعرض ويبحث عنه في المقام هو الطبيعي فان الموضوع للعلم الطبيعي هو الاجسام الطبيعية كذا في شرح الاشارات ... ولا يبعد ان تكون بمعنى ما يكون قابلا للاوضاع بالذات ... ان حصر الجوهر في الخمسة منقوض بالملك عند من يراه بعد المجرد جوهرا واجيب بان الحصر في الخمسة ... فلا نقض عليه ...

قوله وهو اي الجوهر اما ان يكون محلا لجوهر آخر وهو المادة او حالا فيه وهو الصورة او لا يكون حالا ولا محلا فح اما ان يكون مفارقا عن المادة في ذاته وفعله وهو العقل او مفارقا عنها في ذاته دون فعله وهو النفس او غير مفارق عنه وهو الجسم فينتفع الحزازة ان فهم

قوله عن المادة بمعنى المحل المتقوم بالحال وانه يلزم كون الجسم على هذا التقدير من المفارقات فان المص كان لا يقول بالهيولى فيصدق على الجسم بناء على مذهبه انه مفارق للمادة بهذا المعنى والحال انه عده من المقارنات

قوله على توسط الوضع اي لا يحتاج في صدور الفعل منه الى آلة ولا جارحة ... سره العزيز

هو الجوهر المفارق المركب منهما فالاوجه لقول المحقق الدواني ان المادة على ما خرج من تقسيمه هو الجوهر الذي
محله جوهر آخر فالمركب المذكور داخل فيما يقارن المادة على مقتضى تقسيمه فتدبر وعلى هذا التقسيم لو فرض
جوهر مركبا من الحال والمحل المجردين يكون داخلا في العقل والنفس على ان الاحتمال المذكور لا يقدح في
ذلك التقسيم ايضا اذ لم يدع احد حصرا عقليا والحصر الاستقرائي لا يقدح فيه احتمال قسم آخر البتة
لا يقال هذا اعتراض على حصر الجوهر المركب من الحال والمحل في الجسم والجوهر المحل في الهيولى والجوهر الحال
في الصورة وذلك لازم من التقسيم لانا نقول هذا ايضا حصر استقرائي لا عقلي فلا يقدح فيه الاحتمال
هذا فان قلت كيف جعلوا الجسم المركب من قسمي الجوهر قسما منه ولو جاز كون المركب من قسمي الشيء قسما
لم ينحصر قسمته ابدا قلت المركب من قسمي الشيء اذا لم يقم به وحدة حقيقية لم يجز جعله قسما منه لوجوب اعتبار
الوحدة في المقسم واما اذا قام به الوحدة الحقيقية فلا منع من كونه قسما منه وبهذا يندفع النقض بمجموع
الهيولى والصورة النوعية على تقدير حلولها في الهيولى وبمجموع الصورتين على تقدير حلولها في الجسمية
وذلك لانه ليس لشيء من هذين المجموعين وحدة حقيقية على حدة فان قلت تقسيم المص الجوهر اولا الى المفارق
والمقارن يشعر بان لا يكون هذه الاقسام اولية للجوهر قلت الاقسام الاولية للشيء ما يصح انقسامه اليها
من حيث هو من دون ان يختص اولا بامر آخر والجوهر كذلك فانه يختص من حيث هو جوهر بان يكون عقلا
او نفسا الا انه يختص بالمقارنة او لا ثم يكون عقلا او نفسا بل هي من اللوازم المتأخرة كيف و ليست الا امرا
سلبيا او اضافيا والاحسن في التقسيم ما ذكره الشيخ في الهيات الشفاء وهو ان الجوهر اما جسم او غير جسم
فان كان غير جسم فاما ان يكون جزء جسم او لا يكون جزء جسم بل يكون مفارقا للاجسام فان كان جزء
جسم فاما ان يكون صورته واما ان يكون مادته وان كان مفارقا فان كان له علاقة تصرف ما في الاجسام
بالتحريك ويسمى نفسا او يكون منزها عن المواد من كل جهة ويسمى عقلا وهذا اعني تقسيم الجوهر الى الخمسة
المذكورة هو راي المشائين من الحكماء واما عند الاقدمين منهم فالجوهر ان كان متحيزا فجرمانية وهو الجسم
لا غير اذ لم يثبت عندهم وجود جوهر حال هو الصورة واخر محل هو الهيولى وانما الهيولى اسم للجسم من حيث
قبوله الاعراض المحصلة للاجسام المتنوعة والصورة اسم لتلك الاعراض وان لم يكن متحيزا فروحاني وهو
النفس او العقل واما عند المتكلمين فالمتحيز ان لم يقبل القسمة اصلا فهو الجوهر الفرد والا فهو الجسم هذا
عند الاشاعرة وعند المعتزلة والا فان قبل القسمة في جهة فقط فهو الخط والا فان قبل في جهتين فقط
فهو السطح والا فهو الجسم المسئلة الثانية في نسبة الجواهر بعضها الى البعض والى الاعراض باعتبار
اتصافها بالحالية والمحلية فالموضوع كما عرفت اخص مطلقا من المحل وقد تقرر في موضعه ان نقيض الاخص
مطلقا اعم مطلقا من نقيض الاعم المطلق فكل ما هو موضوع فهو محل ولا عكس وكل ما ليس بمحل ليس بموضوع
ولا عكس وهذا معنى قوله والموضوع والمحل يتعاكسان وجودا او عدما في العموم والخصوص وكذا العرض
اخص من الحال لان الحال قد يكون جوهرا فلا يكون في الموضوع بل في المادة والعرض لا يكون الا في الموضوع
واليه اشار بقوله وكذا الحال والعرض اي كل عرض فهو حال ولا عكس وكل ما ليس بحال ليس بعرض ولا عكس
وبين الموضوع والعرض مباينة بناء على كون الموضوع هو المحل المقوم بنفسه فان العرض لا يقوم بنفسه بل

يحتاج فى تقومه الى الموضوع فلا يكون العرض موضوعا وبين المحل والعرض عموم وخصوص من وجه فان

الحركة عرض ومحل للسرعة فهى مادة الاجتماع والعرض قد لا يكون محلا كالسرعة والمحل قد لا يكون عرضا

كالجسم وكذا بين المحل والحال فمادة الاجتماع هى الحركة ايضا فانها حالة فى الجسم ومحل للسرعة والمحل قد لا

يكون حالا كالهيولى المحل للصورة والحال قد لا يكون محلا كالسرعة الحالة فى الحركة والى هذا اشار بقوله

ويصدق العرض على المحل وكذا يصدق الحال ايضا على المحل على ان يكون والحال عطفا على العرض لا على

المحل على ما حمله الشارحون لان النسبة بين الحال والعرض قد عرفت فيلزم التكرار وكلية للجزئية لا الكلية

اى يصدقان على بعض المحل عرض او حال ولا يصدق كل محل عرض او حال وانما قال ذلك ليظهر مادة الافتراق

من جانب المحل فانه يحصل محل لا يكون عرضا ولا حالا واما مادة الافتراق من جانب العرض والحال فيظهر

من عكس هذا الصدق فان هذا الكلام كما يدل على صدق العرض والحال على المحل بطريق كلية يدل على

صدق المحل على العرض والحال التزاما فيكون جزئيا لا كليا لان الصدق بين المسئلة الثالثة فى نفى جنسية

الجوهر والعرض لما تحتهما وعبر عنه بقوله والجوهرية والعرضية من ثوانى المعقولات لان الجوهر والعرض

لما كانا من المحمولات بالمواطاة كانا امرين عقليين كليين لان الجزئى الحقيقى لا يكون محمولا كلية فلو ثبت كونهما

خارجيين عما تحتهما لزم ان يكونا من المعقولات الثانية اذ ليس فى الجسم مثلا امر متحقق زائد على ذاته هو الجوهر

ولا فى السواد مثلا امر زائد على ذاته هو العرضية واما نفى جنسيتهما وكونهما خارجين عما تحتهما فاحتج عليه

ومعنية لا وكانا انما يحتاج فى اثبات جوهرية كثير من الجواهر كالنفوس الناطقة والصور النوعية وكذا فى

اثبات عرضية كثير من الاعراض كالمقادير والاضواء والالوان الى نظر واستدلال ولذلك اختلف فى كل من

ذلك وما كان كذلك لا يكون ذاتيا لان ذاتى الشئ بين الثبوت له والى هذا اشار بقوله لتوقف نسبتهما

على وسط واجيب عنه بان ذاتى الشئ انما يكون بين الثبوت له اذا كان ذلك الشئ معلوما بالكنه وكونهما

ذكر من الامثلة كذلك ممنوع فان المتصور من النفس انما هو المدبر للبدن وهو وجه من وجوهها وكذا الحال

فى سايرها فلو كانت معقولة بالكنه امكن ان لا يحتاج فيها الى دليل اصلا فان قيل علم النفس بذاتها حضورى

على ما تقرر وهو عين ذاتها المخصوصة وكنهها واما المدبر للبدن فهو معلوم بالعلم الحصولى قلنا نعم لكن

اكثر الناس غافلون عن ذلك فان العلم لا يستلزم العلم بالعلم فمن كان شاعرا بمشاهدته لذاته لا يشك فى كونها قائمة

بذاته ولا يحتاج الى الاستدلال فى ذلك فانما الحاجة اليه للغافلين ولذلك التحقيقو ان كلما يقال فى الاولى

على جوهرية النفس ليس بدليل حقيقة فاعقل ولا نكون الغافلين الثانى انهما يقالان على ما تحتهما

بالتشكيك فان الجواهر المجردة اقدم واولى بالجوهرية من غيرها اذ لا معنى لكون حقيقة اولى بشئ الا كون

كالاثار الثابتة له اكثر او بالفعل كما ان الجوهر لا شك فى كونها كذلك للمجردات بالنسبة الى الماديات

وكذا فى الاعراض القار اولى من العرض الغير القار بالعرضية وما كان ذاتيا للشئ لا يكون مقولا بالتشكيك

بالنسبة اليه كما سيأتى قال الشيخ فى قاطيغورياس الشفا زعم قوم ان لفظ الجوهر انما يدل على الاجسام

وحدها امكن ان يقال على التواطؤ وعلى القول الجنسى واما على معنى اعم من الجسم فانما يقع بالاتفاق والتشكيك

وقوع الموجود وذلك لان الهيولى والصورة اقدم فى معنى الجوهرية من المركب والمفارق الذى هو سبب

دون الحقيقة التى هذا المفهوم عرض بالنسبة اليها لانا نقول الدليل

عليه ان الصواب نفى جنسية الجوهر لما تحته كما صرح به فى شرح

الاشارات فى منطق هذا الكتاب حيث قال فيه الفصل

الثانى فى المقولات من الاجناس العالية الجوهر آه فيكشف

يريد بالجوهرية الحقيقة التى كان المفهوم منه عرضيا لها وهل

هذا الا تناقض صريح وفى اثباته فى المنطق لفظ الجوهر وفى

هذا المقام الجوهرية اشارة الى ما ذكرنا وما ذكره من ان

الرد على الدليل الثانى مبنى على عرضية حقيقة الجوهر والعرض

فليس بمسلم اذ يمكن ان يكون منع الرد انا لا نسلم اختلاف

انواعهما فى نفس مفهوم الجوهر والعرض اذ غيرهما يقولون

الشئ حقيقة كذا فى نفسه كذا اعتبار للمعنى العرضى كنهه

وحقيقة كما صرح به فى شرح المطالع والى شبه الشريفة عليه

ولو سلم فربما يكون الحكم عبر الاشتباه مبنيا على سوء فهم المراد

بما هو المقصود فى هذا المقام على ان هو لفظ الدليل فى

دال على ان المراد بيان عرضية المفهوم حيث قال

ان مفهوم الجوهر والعرض كلاهما آه والمستدل اعرف بمقصوده

من الغير ثم اعلم ايضا ان اصطلاح المصنف فى المعقول الثانى

مخالف لما اصطلح عليه المتاخرون من انه ما يعرض المعقول

لمعقول آخر ولا يمكن ان يتصف به الشئ فى الخارج

الحاصل انه عبارة عن عوارض الوجود الذهنى فان كل

محمول عرضى لا يكون لمبدئه وجود فى الخارج فهو معقول

ثان عند المصنف وهذا المعنى هو المنقول عن القدماء كما

صرح به السيد السند وما يؤيد ما ذكرنا هو انه اطلق

المعقول الثانى فى الامور العامة واراد به هذا المعنى

حيث جعل الشيئية والوجود من المعقولات الثانية اذا

عرفت مراده من الجوهرية والعرضية واصطلاحه فى المعقول

الثانى فاعلم ان المقصود بالذات من هذا الكلام هو الحكم

على مفهوم الجوهر والعرض بانهما من المعقولات الثانية

وجودهما وسبب قوام احدهما بالاخر هو اقدم من جميع ذلك وان المبادي لا يقع مع ذوات المبادي في
مقولة واحدة ومع ذلك فقد اعترفوا بان كونها موجودة لا في موضوع امر مشترك فيه جميعها وان
كان الموجود لا في موضوع لبعضها قبل بعض وقالوا ان الوجود اذا كان يقال على هذه بالتقدم
والتاخر فليوفه لا في موضوع به من بعد هو معنى سلبي ليس يجعل الوجود فيها على مرتبة واحدة انتهى
والبه اشار بقوله ولا اختلاف الانواع بالاولوية واجيب بمنع كون الاختلاف في حقيقة الجوهرية
بل انما هو في الوجود وسائر ما يتبعه دون ماهية الجوهر قال الشيخ في الجواب عن هذا الوجه على ما
نقلنا بهذه العبارة فنقول اولا ان من هذه الجهات لا يلزم ان لا يكون الجوهر جنسا لما هو جسم و
لما هو غير جسم اما حال التقدم والتاخر وحال مشاركة المبادي لذواتها في الجنس وعدم مشاركتها لذوات المبادي ح
لها فامر قد سلف منا بيانه ومع ذلك فان الاجسام ايضا التي المبادي لا تشك في شركة الجميع لها في
جنس الجسم ليست سوا في المرتبة بل بعض الاجسام اقدم من بعض واما حديث الموجود الماخوذ في رسم
الجوهر وانه واقع لا محالة على بعضها قبل بعض فهو وحقه ان تحل فنقول ان قولنا ان الجوهر هو الموجود
لا في موضوع لسنا نعني بالموجود فيه حال الموجود من حيث هو موجود ولو كان كذلك لاستحال ان يجعل
الكليات جواهر لانها لا وجود لها في الاعيان البتة وانما وجودها في النفس كوجود شيء في موضوع و
لو عنى بالموجود ذلك وهو الموجود في الاعيان لكان الامر بالحقيقة على ما يذهبون اليه وكان بعضها
قبل بعض فيه بل نعني بالموجود لا في موضوع المعنى والماهية التي يلزمها في الاعيان اذا وجدت ان يكون وجودها
لا في موضوع مثل ما يقال الضاحك اي من شانه عند التعجب ان يضحك واذا شئت ان يظهر لك الفرق بين
الامرين وان احدهما معنى الجوهر والاخر ليس كذلك فتامل شخصا ما كزيد اذا غاب عنك او نوعا من الجواهر
مما تشك في وجوده فانك تعلم انه ماهية اذا كانت موجودة في الاعيان كانت لا في موضوع وتعلم ان هذا
المعنى هو المفهوم الاول الحقيقي كما تعلم انه جوهر ولا تعلم انه موجود في الاعيان بالفعل لا في موضوع بل
ربما كان عندك معدوما وتعلم بان الوجود بالفعل في الاعيان لا في موضوع ليس مقوما لماهية زيد
ولا لشيء من الجواهر بل هو امر يلحقها لحوق الوجود الذي هو لاحق لماهية الاشياء كلها كما علمت فليس هذا
جنسا بل الاول ولذلك لما اذا كان شيء ماهية هي الوجود وكان منزها عن الموضوع لم يكن في جنس فلا يشارك
الجواهر بمعنى انها اشياء ومعان انما يلحقها الوجود اذ الحق بهذه الصفة بل لا يوجد امر مقوم لذلك الشيء
ولنوعيات الجواهر بالشركة فان ما هو ذاتي لذلك الشيء فنظيره عرضي لهذه كالوجود الحاصل كيف
كان فما هو ذاتي من مفهوم معنى الجوهرية غير مقول على ذلك فانه ليس هناك ماهية غير الوجود فيلحقه
الوجود فقد عرفت حقيقة كون الجوهر بصفة انه موجود لا في موضوع وعرفت ان كون الجوهر بهذه الصفة
امر لا تقدم فيه ولا تاخر وان كان حصول الوجود الذي هذا الاعتبار مقيس اليه واقعا بتقدم وتاخر كما
ان المعنى الذي يقال به الانسان ناطق لا تقدم ولا تاخر ولا اشتداد ولا تضعف واما التميز بالفعل فيه
الذي بالجوهر لذاته للذي للفصل قوة اولى عليه وعلى غيره من الامور ففيه اختلاف واما الدليل على ان
حقيقة الجوهرية التي اوضحنا مما لا تقدم فيها ولا تاخر انك لا يمكنك ان تقول ان كون الصورة في نفسها

مهيته اذا وجدت في الاعيان لم يحتج الى موضوع ولم يوجد فيه هو مثل كون المركب كذا وان هذه الحقيقة للمركب
في انها كونت بهذه الصفة متعلقة بكون الصورة على هذه الصفة كما يقول ان وجود الصورة على ما هي عليه
من كونها لا في موضوع قبل وجود المركب اذ وجودها وجوده ووجوده متعلق بوجودها وذلك الوجود
لها هو الوجود لا في موضوع فاذن هذا غير موجب ان لا يكون الجوهر جنسا وهذا معنا ان الجوهر انتهى
كلام الشفا على ان ما قيل في بيانه لو تم فانما يدل على ان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لجميع ما تحته من
الامور التي يقال هو عليها ولا يرد هذا على الوجه الاول لكونه مبنيا على كون الافراد في مرتبة واحدة
فيلزم من كونه جنسا لجميعها ومن نفي كونه جنسا لشيء منها فتدبر الثالث ان المعقول منها المشترك بين انواعها
انما هو عرضي لا محمول منها لا يعقل منها سوى المستغني عن الموضوع او المحتاج اليه وهما مفهومان اضافيان لا
ولا استغنا سلبي ايضا ومثل ذلك لا يمكن ان يكون الا عرضيا والارشاد بقوله والمعقول منها المشترك
اي الذي يعقل اشتراكه منها عرضي والجواب عنه انه بل يعقل من الجوهر معنى اخر وهو مراد من جنسيته وهو
امر مهيته من جنسها او شانها اذا وجدت في الخارج ان لا يكون في الموضوع مهية من شانها كذا هو كنه للجوهر
وسلب الموضوع او الاستغناء عن الموضوع وجه من وجوهه وعارض من عوارضه كما مر في كلام الشيخ وقد استدل
ايضا بان الجوهر لو كان جنسا للجواهر لكان امتيازها بفصول هي اما جواهر فينقل الكلام اليها ويلزم عدم تناهي
اجزاء المهية فيلزم امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية في نفسه بحسب الوجود على ما هو شان الفصل مع النوع
والجواب انه منقوض بسائر المقولات بل بسائر الاجناس والحل ان المراد انه جنس لما تحته من الحقائق المحصلة
النوعية لا لكل ما يصدق عليه من المفهومات فانه لا يمكن ان يكون جنس من الاجناس جنسا لكل ما يصدق عليه
ان الجنس بالقياس الى فصل المنوع عرض عام كما بين في مقامه واعلم ان الحكماء بل اكثر العلماء على ان الجوهر جنس
لما تحته واما العرض فالظاهر انه كالمتفق على نفي جنسيته على ما صرح به المحقق الشريف الا ان بعض الاعاظم
ذهب الى جنسية العرض لما تحته وحصر الجنس العالي في اثنين هما الجوهر والعرض وجعل كنه العرض مهية من
شانها بحسب شخصيتها وطبيعتها جميعا ان تكون قائمة بالموضوع وح يبيّنه خواص الذاتي بالنسبة الى ما هو
ذاتي له كما في الجوهر بعينه والتحقيق ان بينهما فرقا دقيقا في ذلك وهو ان مهية من شانها سلب الموضوع يدل
على معنى لا يمكن زواله عن الذهن مع تعقل مهية جوهرية بالكنه وهو الذي يعبر عنه بالقيام بنفسه ومهية
من شانها الوجود في الموضوع لا يدل على معنى يمتنع زواله عن الذهن عند تعقل مهية عرضية بالكنه فان
قلت بل يدل وهو الذي يعبر عنه بسلب القيام بنفسه قلت ان ذلك السلب لا يمتنع زواله عن العقل مع تعقل
تلك المهية فتامل جدا لتعرف ان الفرق محقق البتة قال الشيخ في التعليقات لابن الشفا بعد تزييفها قاله
القوم في نفي جنسية العرض بهذه العبارة فلا معونة لمثل هذه المذاهب فان يقال ان العرض ليس بجنس
لكنهم قالوا شيئا اخر وهو ان العرض لا يدل على طبيعة البياض والسواد على طبائع سائر الاعراض بل على
ان له نسبة الى ما هو فيه وعلى انه ذات تقتضي هذه النسبة والجنس يدل على طبيعة الاشياء وحقيقتها في انفسها
لا ما يلحق ما هيتها من النسبة وهذا قول سيبين الدليل على ذلك ان لفظ العرض انما ان يدل على ان الشيء
موجود في موضوع فيكون له لا لانه على هذه النسبة او يدل على انه بحيث لا بد له من موضوع فهذا ايضا معنى

بالتشكيك لا على انه لا يكون ذاتيا
لشيء منها فجاز ان يكون الجوهر او
العرض جنسا لما تحته من الحقائق
التي لا اختلاف فيه عليها

تفصيلا واما اعراض فيلزم
افتقار الجوهر الى الموضوع
اذ يلزم كون العرض محمولا
على الجوهر

قوله وبنفسه مفهوما عطفا على قوله محمولا والضمير راجع الى الجوهر
اي يلزم كون العرض نفس الجوهر بحسب الوجود والحاصل ان الجنس
موجود بوجود الفصل فلو كان فصل الجوهر عرضا موجودا
في الموضوع يلزم كون الجوهر الذي هو الجنس موجودا في الموضوع
واما اتحادهما في الوجود فيلزم افتقار الجوهر الى الموضوع ومن
هنا ظهر ضعف منع امتناع حمل العرض على الجوهر بناء على
اعتباره قيدا في تعريف الجوهر دون العرض اذ منشاء الدليل
امتناع الاتحاد في الوجود اللازم من كون العرض فصلا
للجوهر ولا اثر في ذلك اعتباره قيدا في تعريف الجوهر كما لا يخفى
٩
وان كان الجوهر او
العرض ليس بجنس

عرضي وذلك لان نسبة هذا المعنى الى اكثر الاعراض مثل الكيفية والكمية والوضع نسبة امر عير مقوم لمهياتها لان ماهيتها يتمثل مدركة مفهومة ثم يشك في كثير منها فلا بد لها من احتياجه الى موضع يبرهن عليه في صناعة الفلسفة الاولى حتى ان قوما جعلوا هذه الامور جواهر فنسبة العرض الى هذه الموجودات الى مهيات العشرة من حيث انه ليس داخلا في المهية فكما ان الموجود مقوما المهية هذه العشرة كل العرضية ليست مقومة لمهية هذه التسعة فلذلك لا يوجد في حد شيء منها انه عرض انتهى اقول المسئلة الرابعة في نفي الضدية عن الجوهر كما قال ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها وذلك لان الورود على الموضوع معتبر في حقيقة الضد كما مر في مبحث التقابل وهو منتف عن الجواهر فلا تضاد بين جوهر وجوهر ولا بين جوهر وعرض وقد يتوهم ان الفناء لكونه مبطلا للجوهر ضد للجوهر وهذا غير معقول لان المعقول من الفناء العدم وقد مر ان الضد لا يكون الا وجوديا وقد يقال على تقدير كون الفناء وجوديا انه لا يكون ضدا للجوهر على اعتبار المحل في التضاد فالاولى تأخير هذا القول وقد يطلق التضاد على البعض اي على بعض الجواهر وهو الصور التي تعتقب باعتبار اخر وهو اعتبار الورود على المحل بدل الموضوع في الضد كما هو مذهب البعض ولعل القائل بضدية الفناء للجواهر اي الاجسام لما ذهب الى كون الجسم مؤلفا من الاجزاء التي لا تتجزى ذهب بناء على توهم كون الفناء مخلوقا وجوديا الى انه يرد على تلك الاجزاء فيبطل الصور التي تعتقب عنها ويقوم هو بتلك الاجزاء ويبدل تلك الصور ولا شك ان الصور التي تعتقب اعراض فيكون تلك الاجزاء موضوعا لها وكذا الفناء القائم بها بدلا من كلام المص واقعا على ما ينبغي المسئلة الخامسة في جواز اجتماع الحالين المختلفين في محل واحد وامتناع اجتماع المتماثلين في محل واحد على ما قال ووحدة المحل لا تستلزم وحدة الحال وهذا كما في السواد والحركة المجتمعين في جسم واحد الا مع التماثل اي الا ان يكون الحال على تقدير التعدد متماثلين فانه يستلزم وحدة المحل وحدة الحال فلا يجوز حلول مثلين كسوادين مثلا في محل واحد وذلك لما تقرر من ان تكثر النوع الواحد يتوقف على كون ذلك النوع قائما بمادة ان كان جوهرا او موضوع ان كان عرضا اذ لا تميز هنا لا بالذات ولا باللوازم للاتحاد فيهما ولا بالعوارض لوجوب استنادها الى الخارج ونسبته غير مختلفة الا ان يكون مادة لها او موضوعا فمع وحدتهما يرتفع الاثنينية بما ذكرنا ولي من ان يقال والاتصاف بالعوارض يتوقف على الاثنينية وهو يتوقف عليه ورد بمنع وجوب سبق الاثنينية اذ العوارض موجودة في الخارج لوجوب تقدم الموضوع لكن ذلك غير لازم فتدبر فان قيل لو تم ما ذكرتم لدل على امتناع حلول المثلين في محل واحد على سبيل التعاقب ايضا قلنا يكفي هناك مغايرة الزمانين مميزا كما عرفته في مبحث التشخص المسئلة السادسة في ان وحدة الحال لا تستلزم وحدة المحل فلا يجوز قيام عرض واحد مثلا بمحلين اثنين ايضا يقول بخلاف العكس وذلك لانه لو جاز حلول واحد بمحلين لزم ان لا ينفصل الواحد عن الاثنين اذ حال ذلك المعين حال الاثنين الحالين في محلين وهذا الحكم ضروري وقد ينبه عليه بعضهم بانه لو جاز ذلك لجاز حصول جسم واحد في مكانين لان البديهة لا تفرق بينهما ومع ذلك فقد ذهب جماعة من الاقدمين في الاضافات المتشابهة الاطراف كالتقارب والتجاور والاخوة الى غير ذلك وان ثم من المشتركة

قوله والحركة المجتمعين يعني يجوز ان يحل اثنان في محل واحد سواء كانا جوهرين كالهيولى الواحدة التي يحل فيها الصورة الجسمية والنوعية او عرضين كالجسم الواحد الذي يحل فيه السواد والحركة شرح

وايضا يلزم جواز كون شخص واحد متحركا وساكنا في آن واحد وكونه متحركا الى جهتين مختلفتين لجواز حركة احد المحلين وسكون الآخر وكذا الى جهتين وكذا يلزم تزايد العلتين المستقلتين مع الاجتماع على المعلول الواحد الشخصي اذا الموضوع علة لتشخص العرض كما تحرر فتدبر

وايضا

فى الثانى لنفس الشىء اعنى مع انه عرض واحد قائم بجوهر فرد بين وان هذا هو الموجب لصعوبة الانفكاك بين اجزاء الجسم المسئلة الرابعة فى ان انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال ولا انقسام الحال انقسام المحل كما قال واما الانقسام فغير مستلزم من الجانبين يعنى على الاطلاق بل فيه تفصيل فان كان الانقسام الى اجزاء متباينة فى الوضع بل الى اجزاء معنوية كانقسام الجسم الى الهيولى والصورة او الى الجنس والفصل فظاهر ان انقسام شىء منهما بهذا الانقسام لا يستلزم انقسام الاخر وان كان الانقسام الى اجزاء متباينة فانقسام الحال كذلك يستلزم انقسام المحل كله لا محالة واما انقسام المحل فان كان حلول الحال فيه من حيث ذاته المنقسمة بل من حيثية اخرى كحلول النقطة فى الخط من حيث الانتهاء فلا يستلزم انقسام الحال المسئلة الثانية فى استحالة انتقال العرض من موضوع الى موضوع واكتفى فى ذلك بان العرض يتوقف تشخصه على الموضوع فانه لو انتقل عنه زال تشخصه الموضع فيزول تشخصه على ما قال والموضوع من جملة المشخصات فانك قد عرفت فى مبحث التشخص ان تاثير التشخص قد يستند الى المادة بالمعنى الشامل الموضوع وذلك حيث يتوقف حصول التشخص للماهية على انضمام امور مستندة الى المادة او الى الموضوع فما قيل فى هذا الموضع من التشكيكات مبتنية على عدم التحقيق فى المبحث المذكور فان قيل يجوز ان يكون موضوعات متعددة كل منها يفيد تشخصه على سبيل التعاقب فلا يلزم من انتقاله عن واحد زوال تشخصه الموجب لزواله قلنا ذلك من قبيل توارد العلل على معلول واحد شخصى وقد عرفت امتناعه مطلقا وقال المحقق الدوانى العقل السليم يقبض عن توارد الموضوعات على وصف واحد بالعدد بل اذا لاحظ تبدل امور على امر واحد بالعدد يحكم بحسب الفطرة بان الثابت هو الموصوف والزائل هو الوصف ثم نعم ما قال هذا المحقق والحق ان اصل الدعوى اظهر من هذه البيانات ولعله تفطن لما اورده عليه سيد المدققين من ان قضاء العقل عما ذكره غير مسلم بان العقل السليم يحكم بان محال الصور النوعية النباتية والحيوانية تتبدل فى حال النمو والذبول مع بقاء الصور النوعية بحالها فتزايل المحال على واحد فلم لا يجوز مثل ذلك فى العرض حاله وموضوعه لا بد لنفى ذلك من دليل واعلم ان هذا الحكم غير مختص بالعرض بل شامل للصورة ايضا بالنسبة الى المادة لكن المصنف لما ذهب الى بساطة الجسم وعدم تركيبه من المادة والصورة كما خص هذا الحكم بالعرض المسئلة الثالثة فى ان العرض يجوز ان يكون محلا لعرض اخر وان لم يجز كونه موضوعا كما والبه اشار بقوله وقد يفتقر الحال الى المحل بتوسط كالسرعة الحالة فى الحركة الحالة فى الجسم وذلك ظاهر جلى غير محتاج الى دليل فان اراد المتكلمون بنفى جواز قيام العرض بالعرض ما يشمل ذلك فبطلانه ظاهر وان ارادوا نفى كون العرض موضوعا للعرض كما هو مذهب المصنف فلا نزاع فى ذلك واما ما ذهب اليه الحكماء من جواز قيام العرض بالعرض فمذهب ما اختاره المصنف قال الشيخ فى الهيات الشفاء واما انه هل يكون عرض فى عرض فليس بمستنكر فان السرعة فى الحركة والاستقامة فى الخط والشكل المسطح فى البسيط وايضا فان الاعراض تنسب الى الوحدة والكثرة وهذه كما ستبين لك كلها اعراض والعرض وان كان فى عرض فهما جميعا معا فى موضوع والموضوع بالحقيقة هو الذى يقيمهما جميعا انتهى فليتدبر واعلم ان هاتين المسئلتين من حيث اخذهما المصنف القائل بنفى الحال الجوهرى اعنى من حيث اختصاصهما بالعرض خارجتان عن مقصد الفصل لكن لما كان ما اخذها اعم من ذلك

كحلول السواد للجسم فيستلزم انقسام الحال لا محالة وان كان حلوله لا من حيث ذاته المنقسمة

قوله من جواز قيام العرض بالعرض قال الشارح القوشجى اختار المصنف مذهب الحكماء وهو جواز قيام العرض بالعرض

اورد هاهنا المسئلة الثانية في تحقيق ماهية الجسم ببيان انه جوهر متصل في نفسه قابل للانقسامات الغير المتناهية على ما هو مذهب الحكماء لا انه مركب من الاجزاء التي لا تتجزى متناهية على ما هو مذهب الاشعريين والنظام من المعتزلة ولا انه مركب من اجسام صغار صلبة غير متجزية بالفعل وغير قابل للتجزية بالفعل مع كونها قابلة للقسمة الوهمية كما هو مذهب ذيمقراطيس من الاقدمين فالمطلوب في هذه المسئلة موقوف على نفي الجزء الذي لا يتجزى وعلى اثبات ان كل ما هو قابل للقسمة الوهمية فهو قابل للقسمة الانفكاكية فابتدأ بالاول فقال الاول وجود الوضعي الذي وضع يقبل الاشارة الحسية فاحترز عن الجواهر المجردة فانها لا تتجزى لكنها ليست بقابلة للاشارة الحسية لا يتجزى اي لا يقبل القسمة اصلا وهو المراد بقوله القسمة الى الاجزاء المتباينة في الوضع وهي بعض اجزاء يتميز لكل منها عن صاحبه في الوضع على اقسام ستعرفها بالاستقلال متعلق بوضعي او بقوله لا يتجزى لما فيهما من معنى الفعل وهو احتراز عن النقطة لكونها عرضا غير مستقل بالوجود والاشارة فمجموع قوله وضعي لا يتجزى بالاستقلال تعريف للجزء الذي لا يتجزى ويقال له الجوهر الفرد ايضا والمراد من نفيه هو نفيه من حيث تركب منه الجسم واحتج عليه بوجوه ثلثة الاول ما اشار اليه بقوله لتحجب المتوسط اي لوجوب ان يحجب الجزء المتوسط فيما بين الجزئين بحيث يبلغ في التلاقي حيث لا يمكن تركب الجسم المتصل بحسب الحس من دون ان يمنع منه اجزاء كل عن تلاقيهما وذلك اعني وجوب الحجب لانه لولا ذلك للزم التداخل بين الجزء الوسط واحد الطرفين اي حصولهما بحدا في الوضع والحجم وهو محال مع كونه موجبا لعدم حصول الحجم للاجسام واذا وجب الحجب لزم انقسامه لان ما به يلاقي احد الطرفين غير ما به يلاقي الآخر والا لزم التداخل وتحقيق الحجب المعتبر كما لا يخفى فالان يلزم انقسام كل واحد من الثلثة فان في كل من الطرفين يجب ان يتميز شيء غير ما به يلاقي الوسط والا لزم التلاقي في الاجزاء وهو منتف بالفرض لكون كل منها غير قابل للقسمة والتفاوت يوجب قبول القسمة واما استحالة التداخل فظاهرة وتبنيه على انه منافي لتركب الجسم ذي الحجم في الجهات الثلث منها اذ التداخل يجعل الجزئين جزءا واحدا فكل تلك الاجزاء يكون في حيز واحد ومع ذلك فالمداخلة بين الجزئين انما يكون بعد الملاقاة منه عند المداخلة فيقسم الان يقال ان الاجزاء خلقت متداخلة لانها خلقت غير متداخلة ثم تداخلت ليلزم ما ذكر وهو ظاهر فانه الثاني ما اشار اليه بقوله ولحركة الموضوعين على طرفي المركب من ثلثة اي لوجوب التلاقي بين الجزئين المتحركين الموضوعين على طرفي خط مركب من اجزاء وتر كالثلثة متوجها كل منهما الى الآخر حركة على السواء في السرعة والبطوء والابتداء فانه لا بد ح من تلاقيهما ولا يمكن ذلك الا بان يشغلا جميعا الوسط بان يكون شيء من الوسط مشغولا باحدهما وشيء آخر منه بالآخر فيلزم انقسام الوسط بل المتحركين كما عرفت فان قيل هذا يتوقف على امكان وجود الجزء على الانفراد ليمكن وضعه على الطرف وهو غير لازم على تقدير تركب الجسم من الاجزاء قلنا لا يتوقف عليه بل يكفي فرض متحركين بوضع راسهما على الطرفين ويتحركان على الوجه المذكور ولكن قد يمنع امكان الحركة الى الوسط اذ يشترط انتقالهما الى الوسط امكان ان يسعهما معا ولا يتحقق في الجزء الوسط فراغ يسعهما بل انما يسع احدهما فقط فمقتضاه قبل الوسط كذا في المواقف وفيه تأمل الثالث ما اشار اليه بقوله ولوروده على التبادل اي لوجوب التحاذي بين المتحركين الموضوعين على طرفي خط مركب من اجزاء شفع كالاربعة حركة كما مر لكن على التبادل بان يكون احدهما فوق الخط على السواء

جماعة من الاشاعرة وجمهور المتكلمين او غير متناهية كما هو مذهب طائفة اخرى من

بعد ما ذكره الملاقي من احد الجزئين عند المماسة

والاو

بنكون بعض من كل منهما على بعض من احد الوسطين

والاخر بحته فلا بد ان يكون موضع المحاذاة بين الجزئين الوسطين بان يكونا على ملتقى الوسطين و بعضه الاخر على البعض الاخر منه فيلزم انقسام الاجزاء الاربعة جميعا واعلم ان حجج هذا المطلب ادلة كثيرة جدا ومع كثرتها محصورة في سبعة انواع على ما تتبعنا النوع الاول ما يتعلق بالمحاذاة ومنه انا اذا فرضنا تركب صفحة من اجزاء لا تتجزى ثم قابلنا بها الشمس فان الوجه المضيء منها الذي يلي الشمس غير الوجه المظلم الذي يلينا بالضرورة فيجب كون تلك الاجزاء منقسمة النوع الثاني ما يتعلق بالحركة والمماسة ومنه ما ذكره المصـ من الادلة الثلاثة ومنه ايضا ان ملاقاة جزء مع جزء يجب ان يكون بالاسر والا لزم ان يقبل الانقسام الى ملاقي وغير ملاق هف وحـ فكل قدر من الاجزاء متلاقية وان كانت الافا الوفا كان مقدار الجميع مقدار جزء واحد فكيف يحصل منها جسم ومنه ايضا انه اذا دار خط حول نفسه بان يثبت طرفه منه ويدار الآخر في الطرف الثابت اما ان يدور حول نفسه ولا يتصور الا بان ينتقل الشمالي منه الى الجنوبي والشرقي الى الغربي الى غير ذلك من الجهات فينفرض في الجزء هذه الجهات فينقسم بحسبها هف او لا يدور وهو ثابت والجزء الذي هو فوقه يدور حوله ففي تمام زمان حركته كل ان يفرض فيه يكون هو في طرف من الجزء الثابت فيثبت له اطراف فينقسم هف النوع الثالث ما يتعلق بالسرعة والبطؤ حاصله ان احد الامرين لازم اما انتفاء تفاوت الحركة بالسرعة والبطؤ واما تجزي الاجزاء التي فرض عدم تجزيها والاول منتف فالثاني ثابت بيان الملازمة من وجهين احدهما ان السريع اذا قطع جزءا واحدا فالبطيء لا يقف لان البطؤ ليس بتخلل السكنات كما يأتي بل يقطع اما جزءا ايضا او اقل منه اذ لا مجال لقطع اكثر فعلى الاول ينتفي التفاوت بين السرعة والبطؤ وعلى الثاني ينقسم الجزء وثانيهما ان يبين فيهما ان حركة سريعة وبطيئة متلازمتين بحيث يستحيل انفكاك احديهما عن الاخرى فيستغني عن الاستعانة بان البطؤ ليس بتخلل السكنات وذلك في خمسة صور الاولى ان الطوق الاعظم من الرحى اسرع من الدائرة الصغيرة التي عند قطبها كما سيأتي الثانية فرجار ذو شعب ثلاث مثبت واحدة وندار اثنتان حتى يرسما دائرتين كبيرة و صغيرة فيتمان معا فهما متلازمتان لا محالة الثالثة من وضع عقبه على الارض ويدور على عقبه فانه يرسم دائرتين احديهما وهي اصغر بعقبه والاخرى وهي الاكبر باطراف اصابع القدم وان شئت فرض الدائرتين بما اذا ادار فرجار اصبعه يرسم دائرة اكبر بكثير من الدائرة التي يرسمها عقبه ونحن نعلم بالضرورة انه لا ينقطع جزء اجزاء كيف والا لاحس بالتقطع وتألم به وان شئت فافرضه في الفلك كوكبين يدور احدهما عند القطب والاخر على المنطقة فحركاتهما متلازمتان والا لزم تخرق الافلاك الموصوفة بالشدة والاحكام الرابعة الشمس مع ظل الخشبة المنصوبة حذائها فان الظل يقطع بالانتقاص من الصباح حين يبدأ طرف الظل الى الظهر قدرا محدودا من الارض كذراع او ذراعين مثلا والشمس في هذه المدة تقطع ربعا فلكها من غير توقف للظل عن الحركة لان الشعاع الخارج من الشمس المار من راس الخشبة الواصل الى طرف الظل انما يقع بخط مستقيم كما تشهد به التجربة ووقوف الظل يبطل الاستقامة لان الشمس اذا كانت في ارتفاع وقد حصل منها خط شعاعي مار براس الخشبة الى طرف الظل على الاستقامة فاذا انتقلت الى ارتفاع اعلى ولم ينقص الظل اصلا كان القدر الواقع من ذلك

الخط

الخط الذي بين راس الخشبة وطرف الظل باقيا على حاله وقد تغير ما كان منه بين الشمس والخشبة عن وضعه فلا يكون ذلك القدر الذي كان متصلا على الاستقامة في وضعه الاول متصلا به كذلك في وضعه الثاني والا كان خط واحد مستقيم متصل على الاستقامة بخطين ليسا في سمت واحد وهو باطل بالضرورة والخامسة لو على راس جبل مشدود طرفه الاخرى بوتد في وسط البئر مع كلاب يجعل في ذلك الحبل عند الوتد ويمد به فالدلو والكلاب يصلان الى راس البئر معا فالدلو قطع مسافة البئر حين ما قطع الكلاب نصفه من غير وقوف الكلاب بالضرورة فقد تلازم حركة سريعة وبطيئة من غير انفكاك وعندنا يقطع السريعة في هذه الصورة الخمس جزءا ان قطعت البطيئة ايضا جزءا لزم تساوي السريعة والبطيئة وهو الامر الاول واقل من جزء لزم التجزي وهو الامر الثاني النوع الرابع ما يتعلق بالاشكال الهندسية وهو وجوه منها انا نفرض مربعا من اربعة خطوط منضمة بعضها الى بعض كل خط منها مركب من اربعة اجزاء فقطر ذلك المربع ايضا يكون مركبا من اربعة اجزاء كالضلع فيلزم تساوي قطر المربع مع ضلعه وهو باطل بالحس والبرهان لان وتر الزاوية القائمة اطول من كل واحد من ضلعيها كما دل عليه شكل العروس من كتاب الاصول لا يقال يجوز ان يكون القطر اطول بان يقع بين اجزاء القطر خلاء دون اجزاء الضلع لانا نقول وقوع الخلاء بين بعض اجزاء القطر دون البعض الاخر منه تحكم محض فلو وقع بين كل جزئين من اجزائه يكون القطر مساويا لمجموع الضلعين لكونه مركبا من سبعة اجزاء وهي الاربعة المذكورة مع الثلثة الواقعة في الفرج الثلث ومجموع الضلعين ايضا سبعة لاشتراكهما في جزء واحد ومساواة قطر المربع لضلعيه باطل حسا وبرهانا بالشكل الحماري هذا اذا كان الخلاء الواقع بين الجزئين قدر جزء ولو كان اقل من قدر جزء يلزم انقسام الجزء ومنها انا نفرض مثلثا قائم الزاوية كل من ضلعيها مركبا من عشرة اجزاء وقد دل شكل العروس على ان مربع وتر قائمة المثلث مساو لمجموع مربعي ضلعيها ولكن مربع كل ضلع مائة فمجموعهما مائتان فالوتر جذر ما بين وانه فوق اربعة عشر جزءا واقل من خمسة عشر لان الحاصل من ضرب اربعة عشر في نفسها مائة وستة وتسعون والحاصل من ضرب خمسة عشر في نفسها مائتان وخمسة وعشرون فلا بد ان يكون جذر المائتين فيما بينهما فيلزم انقسام الجزء ومنها انا نفرض خطا مركبا من جزئين ووضع فوق احدهما جزء فيحصل زاوية قائمة فوترها يجب ان يكون اقل من الثلثة واكثر من الاثنين لما بين اقليدس ان وتر القائمة يجب ان يكون اقل من مجموع ضلعيها واكثر من كل واحد منهما ومنها انا نفرض كلا من ضلعي زاوية قائمة خمسة اجزاء فكان وترها جذر خمسين بحكم العروس فاذا جررنا احد طرفي الوتر جانب جزء يتحرك الطرف الاخر الى الجانب الاخر اقل من جزء اذ لو تحرك جزء اصار احد الضلعين ستة والاخر اربعة فيصير الوتر جذر اثنين وخمسين ومنها المثلث القائم الزاوية اذا جعلنا احد ضلعي قائمة منصوبا نحو السماء ويكون الضلع الاخر واقعا الاخر على سطح الارض ثم جررنا الطرف الاسفل من وتره الى الجانب المقابل للضلع المنسوب كسلم موضوع على جدار قائم على سطح الارض مبتدا اسفله الى خلاف جهة الجدار فلا شك انه كلما ينحط راس الوتر من شيء

الضلعين فيتفاوت مقدار الوتر فيكون الوتر جذر زائد على خمسين كما لا يخفى تأمل

من هذه

المنصوب بخرج حال الوتر عن الضلع الاخر شيء وهكذا الى ان يصل باسره الى اسفل القطع

من هذا الضلع المنصوب فان كان ما يخرج بها سفله مثل ما يحط عنه اعلاه لزم ان يكون الوتر مثل احد الضلعين وما يساوي الضلع الاخر اذ المفروض ان مقدار الانجرار كمقدار الانحطاط فيكون الوتر كمجموع الضلعين هو خلاف الحس والبرهان فوجب ان يكون مقدار ما ينجر اليه اقل مما يحط عنه فاذا المحط جزء انجر اقل من جزء فيلزم الانقسام ومنها انه برهن اقليدس على انه يمكن تنصيف كل خط نفرضه فاذا فرضنا خطا مركبا من اجزاء وترا كالخمسة فنصفناه لزم انقسام الجزء الوسطاني منها انه برهن ايضا على انه يمكن ان ينقسم كل خط بحيث يكون مضروب مجموعه في احد قسميه كمربع القسم الاخر فلو فرضنا تركب خط من ثلثة اجزاء وقسمناه على الصحة كان احد جزئيه جزءا واحدا والاخر اثنين والحاصل من ضرب الكل في الواحد ثلثة ومربع الاثنين اربعة فوجب ان يكون قسمة لا على الصحة الى غير ذلك فان قيل برهان بعض هذه الاشكال مما يبتني على رسم المثلث القائم الزاوية ومثبتو الجزء لا يقولون به بل بسائر الاشكال ايضا كما ياتي قلنا هم مع ذلك لا ينكرون المربع القائم الزوايا على ما نقل عنهم الشيخ في الشفاء وهذا المربع ينقسم بقطره الى مثلثين قائمي الزوايا النوع الخامس ما يتعلق بتشكل الجزء وهو انه لو وجد الجزء لكان متناهيا بالضرورة فيكون متشكلا لان التناهي يحيط به حد واحد او حدود فيعرض له الشكل فيكون اما مضلعا ان كان المحيط به حدودا واما كرة او شبيها بها اذا كان المحيط حدا واحدا وكل منهما يستلزم الانقسام اما المضلع فظ واما الكرة فلانه لا بد عند انضمام الكرة من فضال فرج يكون كل منهما اقل من الكرة النوع السادس ما يتعلق بالظل واستقامته وهو انه لا شك ان كل جسم يصير ظله في وقت ما وح يكون بالضرورة نصف ظله ظل نصفه فظل الجسم الذي طوله اجزاء وتر يكون له نصف هو ظل نصف ذلك الجسم فينتصف الجسم وينقسم الجزء النوع السابع ما يتعلق بابطال الجزء في نفسه مع قطع النظر عن تركب الجسم عنه وهو ان البديهة شاهدة بان كل جوهر متحيز بالذات ما يلي منه الجهات الاخرى منها ففيه شيء دون شيء بالضرورة ولو فرضنا الا ابتداء ما يلي منه الجهات انما هي اطرافه القائمة به لا الاجزاء الداخلة فيه لانا نقول ننقل الكلام الى تلك الاطراف وفيما يقوم هي به فينتهي لا محالة الى انقسام الجزء وح فلا حاجة في نفي تركب الجسم من الاجزاء الى برهان فلعل الغرض من تكثير تلك الادلة انما هو تعديد مفاسد مترتبة على هذا الراي والزامهم لها على طريق المجادلة وهم يدفعون عن اكثر تلك المفاسد بالمنوع والمكابرات ويلتزمون بعضها فمما التزموه ما اشار اليه المص بقوله وبلزمهم بتركب الجسم من الاجزاء التي لا يتجزى ما يشهد الحس بكذبه من التفكك بيان ذلك ان القوم الزموهم بان الجسم لو كان مركبا من الاجزاء التي لا يتجزى فاذا فرضنا خطا خارجا من مركز الرحى الى محيطها مركبا من الاجزاء التي لا يتجزى على ما هو رايكم فعند تحرك الرحى اذا تحرك الجزء الابعد من هذا الخط وهو الذي على المحيط جزءا واحدا من المسافة فالجزء الذي يليه من جانب المركز اما ان يتحرك جزءا من المسافة ايضا او اقل منه اذ لا مجال للاكثر واما ان يسكن فلو تحرك اقل من الجزء لزم انقسامه وان تحرك جزءا نقلنا الكلام الى الجزء الثالث من الخط والرابع الى الجزء الذي يلي المركز فان تحرك شيء منها اقل من جزء لزم الانقسام وان تحرك كل منهما جزءا لزم تساوي مسافة الجزء الذي يلي المركز وحركته لمسافة الجزء الذي على المحيط وحركته

وان

وان سكن لزم انفكاكه عنه وكذا سائر الاجزاء الى المركز ~~يساوي سائر الجزء~~ المتصل للمركز فيلزم تفكك اجزاء الرحى على مثال دوائر محيط بعضها ببعض يظهر ذلك باخراج الخطوط المتلاصقة من المركز الى المحيط من جميع الجوانب وهو قد التزموا ذلك قالوا ولكن الفاعل المختار يلصق بعضها ببعض بحيث لا يشعر الحس بالتفكك للطافة الازمنة التي يقع التفكك فيها وانت خبير بان ازمنة السكونات قد يكون الطف بكثير من ازمنة التفكك كما اذا كانت نسبة الدائرة العظيمة الى الصغيرة كنسبة الالف الى الواحد مثلا فكيف يحس بالسكون ولا يحس بالتفكك ومن سكون المتحرك فيما اذا فرضنا فرسا يجري كثيرة في نصف يوم حسبين فرسخا لا محة سارت الشمس في هذه المدة ربع الدور فقد قطع الشمس مسافة جزء اما ان يقطع الفرس ايضا جزءا او اقل او يسكن فعلى الاول يلزم تساوي الحركتين وعلى الثاني انقسام الجزء وعلى الثالث سكون المتحرك وهم قد التزموه مع تكذيب الحس اياه ومكابرة عدم الاحساس بالسكون للطافة الازمنة ههنا افحش كما لا يخفى واما ما يتوهم من ان عدم الاحساس بالسكنات انما هو لكونها عدمية فمدفوع بان العدميات محسوسة لا محالة بالعرض والا لما تميز الساكن عن المتحرك في الحس ومن نفيها الدائرة حيث انهم توهموا اياه بانه على تقدير تركب الدائرة من الاجزاء فاما ان يتلاقى ظواهر تلك الاجزاء كما يتلاقى بواطنها فيكون مسافة ظاهر الدائرة من الاجزاء فاما ان يتلاقى ظواهر تلك الاجزاء كما يتلاقى بواطنها فيكون مسافة ظاهر الدائرة كمسافة باطنها فاذا احاطت بهذه الدائرة دائرة اخرى كان حكمها مثل حكمها فيكون باطن المحاطة كظاهر المحيطة لتساويهما مع ظاهرها المساوي لباطن المحيطة المساوي لظاهرها وهكذا يجعل الدوائر بعضها محيطا ببعض الى ان يبلغ دائرة تساوي منطقة الفلك الاعظم فيلزم تساوي صغيرة جدا مع عظيمة لا اعظم منها واما ان لا يتلاقى في ظواهر تلك الاجزاء مع تلاقي بواطنها فيلزم الانقسام لان الجوانب المتلاقية وقد يقرر هكذا اما ان يكون بازاء كل جزء من المحاطة جزء من المحيطة فيلزم مساواتها او يكون بازاء بعض الاجزاء ازيد من جزء فيلزم انقسام الجزء وبالجملة يلزمهم انتفاء الدائرة بل انتفاء الاشكال المسطحة مطلقا كما قيل لجريانه التقريب في المضلعات ايضا كما لا يخفى لكثرة اضلاعه وعدم انفراجه واياه بحيث لا يظهر عند الحس وليست بدائرة حقيقة وقد يؤيد بان شروط صدق الاحساس ينبغي ان يكون على قدر يمكن للقوة الحاسة ادراكه كما في الذرات المبثوثة والاصوات الخفية فلعل التضاريس كذلك واورد عليه انا التضريس ان كان اصغر من الجزء لزم انقسام الجزء والا فكيف يرى الجزء ولا يرى ما هو مساو له او اكبر الا يقال ان يمنعوا كون الجزء الواحد محسوسا الا انا نقول يلزم كون مجموع التضاريس محسوسا كمجموع الاجزاء فتأمل ثم ان الشيخ في الشفاء الزمهم وجود الدائرة بانه اذا فرض الشكل المربع مستديرا مضرسا وكان موضع منه اخفض من موضع حتى اذا طبق طرفا خط مستقيم على نقطة تفرض وسطا وعلى نقطة في المحيط في موضع كان اطول ثم اذا طبق على الجزء المركزي وعلى الجزء الذي ينخفض من المحيط كان اقصر امكن ان نتم قصره بجزء او اجزاء فان كان زيادة الجزء لا تسويه بل يزيد عليه وهو ينقص عنه باقل من جزء وان كان لا يتصل به بل يبقى فرجة فليبدأ في الفرجة هذا التدبير فاذا ذهب الانفراج الى غير النهاية بقي في الفرج انقسام بلا نهاية وهذا خلف على مذهبهم وقد

وقد الزموه وقالوا ان المص يجب في امر الدائرة بل هي شكل مضرس اى كثير الاضلاع يشبه الدائرة حسا

بقي الا يرى انا اذا فرضنا خطا مستقيما محدودا كالمركب من خمسة اجزاء مثلا واثبتنا احد طرفيه وادرنا
الطرف الآخر الى ان عاد الى موضعه الاول فلا محالة يحصل سطح مستو محاط بالخط المستدير بحيث يكون
يصل كل من اجزائه الى موضع الطرف الثابت على السواء فلو كان هناك تفرق بمعنى كثرة الاضلاع
والزوايا يلزم كون بعض اجزائه اقرب الى موضع الطرف الثابت من بعضها ابعد وهذا خلف وبمعنى
كثرة الخلل والفرج فهو ايضا مح والا يلزم الطفرة اعني عدم موافاة الخط المذكور في حركته جميع اجزاء المسافة
وبطلانها مسلم عندهم واما ذكره شارح المقاصد من ان فرض حركة الخط المذكور على الوجه المذكور محض
توهم لا يعبد به لكان المفروض فضلا عن تحققه ولو سلم فانما هو على تقدير امتناع المقادير انما على
تقدير تركبها من الاجزاء التي لا تتجزى فهو ممنوع كيف لا دائه الى المحال فلا يخفى كونه مكابرة محضة كيف
والعقل يجزم بامكان ذلك الحركة في نفس الامر مع قطع النظر عن كون الخط متصلا او لا هذا وما فرغ
المصنف عن ابطال الجزء والزام المفاسد اراد ان يشير الى الاجوبة عن حججهم انا النقطة موجودة كما يثبت من
وجود الاطراف فانه لو فرض كرة حقيقية تماس سطحا مستويا حقيقيا وهما موجودان بلا عرفكم وتماسهما
ممكن بالضرورة فما به المماسة موجود بالضرورة اذ لا معنى للتماس بالمعدوم وهو غير منقسم والا فهو
خط او سطح ولا ينطبق على السطح المستوي فهو مستقيم ان كان خطا او مستو ان كان سطحا فلا يكون الفرض كرة حقيقية
كرة حقيقية لاستحالة ان يوجد على محيطها خط مستقيم او سطح مستو بالضرورة فهو نقطة وهي انكانت
جوهرا ثبت المط وان كانت عرضا فمحلها ان كان منقسما لزم انقسام النقطة لان الحال في المنقسم لا بد
ان يكون منقسما فهو غير منقسم فهو المط والجواب ان الحال في المنقسم من حيث هو منقسم يجب ان يكون
منقسما واما الحال في المنقسم لا من حيث هو منقسم بل من حيثية اخرى كالتناهي او التماس فلا يجب انقسامه ولو
النقطة من هذا القبيل والى هذا اشار بقوله والنقطة عرض قائم بالمنقسم باعتبار التناهي وانما اكتفى
بذكر التناهي لان التماس ايضا باعتبار التناهي كما لا يخفى انا الحركة موجودة لا محالة فوجودها يجب ان يكون
في الحال لا في الماضي لمضيه ولا في المستقبل لانه لم يوجد بعد فهي اما معدومة فهي غير منقسمة والا لزم سبق
احد جزئيها على الآخر لكونها غير قار الذات فلم يكن ما فرض موجودا بتمامه هف منطبقة على المسافة
هو قطعها المسافة من الحركة في الجزئين وهو المط والجواب من وجهين الاول انه ان الماضي والمستقبل معدومان
مطلقا بل في الحال فلا يلزم من نفي وجود الحركة في الحال نفي وجودها مطلقا واليه اشار بقوله والحركة
لا وجود لها في الحال فلا يلزم من نفيها مطلقا وهذا الجواب ظاهر في الابتناء على وجود الحركة بمعنى القطع
في الخارج والمشهور من مذهب الحكماء والنقل من كلام الشيخ في الشفاء هو نفيها وسنحقق الامر في مبحث الاعراض
انشاء الله العزيز والوجه الثاني انا لا نم ان الحركة انما تكون بالحركة بمعنى القطع التي هي المنطبقة على
المسافة فلا يلزم من وجودها وعدم انقسامها وجود الجزء الذي لا يتجزى في المسافة ويمكن حمل كلام
المص عليه بارادته ان الحركة التي استدل المستدل بها اعني المنطبقة على المسافة لا وجود لها في الخارج فلا وجود
لها في الحال ولا يلزم من ذلك نفي الحركة مطلقا لكون الحركة بمعنى التوسط غير المنطبقة على المسافة موجودة
فيكون في الكلام استخدام وعلى هذا يكون جوابا عن تقرير آخر ايضا لهذه الحجة وهو ان الحركة ان لم توجد
لانه قصد من لفظ الحركة معنى ومن الضمير الراجع فيه معنى آخر ١٢

في الحال

في الحال لم يوجد اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود للحركة فيما
هو حال فلا يوجد فيها في شيء من الازمنة ولا شك في عدم انطباق الوجه الاول من الجواب على هذا التقرير الثاني ان
الان اي المسمى بالحال الحاضر من الزمان موجود والا لم يكن الزمان موجودا اصلا لكون الماضي والمستقبل
معدومين كما مر وعدم منقسم لما مر في الحركة والحركة الواقعة فيه ايضا غير منقسمة وكذا المسافة المنطبقة هي
عليها فيلزم وجود الجزء سواء كان الان موجودا في الخارج اولا فلا فائدة في اخذ وجوده في الدليل ولا يستقيم
الجواب بمنع تحقق الان في الخارج قلنا الان اذا لم يكن موجودا في الخارج ولا يكون جزءا من الزمان الموجود
فيه لم يلزم من دفع الحركة فيه اذ الان من حيث هو ان ليس من صفة وثبات وجود الحركة بل انما هو صفة ذلك
لوجودها انما هو الزمان فاذا ثبت ان الموجود من الزمان ليس الا الان ثبت انما هو صفة ذلك للحركة من
الزمان انما هو الان لكونه هو الزمان الموجود لا لكونه انا فاخذ وجود الان انما ليصير جزءا من الزمان
الموجود المعتبر في الحركة عند الخصم فليتفطن والجواب ان الان لا يتحقق له خارجا ولا ينقسم الزمان اليه
اصلا بل انما ينقسم الى الماضي والمستقبل بحسب الفرض والمراد بالان هو الفصل المشترك بينهما كالنقطة
المفروضة في وسط الخط ولا يلزم من عدم تحقق الان في الخارج عدم تحقق الزمان فيه كما لا يلزم من عدم
تحقق النقطة المذكورة في الخارج عدم تحقق الخط فيه واما لزوم عدم تحقق الزمان من انحصاره في
الماضي والمستقبل المعدومين فالجواب عنه ما مر من كونهما معدومين ثم الجواب عنه ما مر من كونهما معدومين
في الحال لا مطلقا او بمنع وجود الزمان الممتد الذي بازاء الحركة بمعنى التوسط ولو قررت هذه الحجة الثانية
ثانيا وهو انه لو لم يكن الزمان موجودا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود
لما هو حال فتقرير الجواب عنه ان الان انما الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا اذ الحال مما لا تحقق
له في الخارج كما عرفت ثم انهم لما استدلوا بوجود الحركة على وجود الجزء اراد المصنف ان يشير الى ان هذا عجيب
لان وجود الجزء ينفي وجود الحركة فكيف يستدل به فقال ولو تركبت الحركة مما لا يتجزى لم يكن موجودة
بيان ذلك انه على تقدير تركب المسافة من الاجزاء التي لا تتجزى فالمتحرك من الجزء الى جزء اما ان يتصف بالحركة
حال كونه في الجزء الاول وهو باطل لانه لم يأخذ بعد في الحركة او حال كونه في الجزء الثاني وهو ايضا باطل لانه
قد انتهت الحركة ولا واسطة بينهما ليتصف بالحركة هناك لا يقال يوصف بالحركة في اول زمان حصوله
في الجزء الثاني فان الحركة عندهم هو كون الاول في المكان الثاني لانا نقول الحركة التي استدلوا بها على
وجود الجزء هي الحركة المتصلة القابلة للقسمة الى الاجزاء عن قارة على سبيل الجدل لا الحركة التي هي بالمعنى
بها الا ترى انهم اخذوا عدم القرار في دليلهم فليتدبر ثم لا يخفى ان حق الكلام كان ان يقول ولو تركبت
المسافة مما لا يتجزى لم تكن الحركة موجودة وذلك لان الموجب لانتفاء الحركة انما هو تركب المسافة سواء
كانت الحركة ايضا مركبة او لا كما ظهر من تقرير الدليل لكنهم لما استدلوا باثبات ما لا يتجزى في الحركة على
اثبات ما لا يتجزى في المسافة وجعلوا تركب الحركة مما لا يتجزى دليلا على تركب المسافة وضع المصنف الدليل
موضع المدلول عليه والمراد هو ما ذكرنا هذا واعلم ان القول بتركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى
ينقسم الى قولين الاول القول بتناهي تلك الاجزاء وهو مذهب جماعة من الاقدمين واكثر المتكلمين

فان قلت دفع الحركة في الان بنفي وجود الجزء

الحال موجود لم يكن

الثاني

الثالث القول بعدم تناهيها وهو مذهب طائفة من الاقدمين والنظام من المعتزلة وهو وان لم يقل بالجزء ابتداء بل قال بقبول الجسم للانقسام لا الى نهاية لكن لما كان من مذهبه ان حصول الانقسام من لوازم قبول الانقسام زعم ان جميع الانقسامات التي لا يتناهى حاصل في الجسم بالفعل فصرح بان في الجسم امتنع حصوله فيه فيكون اجزاؤه غير قابلة للانقسام فقد وقع فيما كان هاربا عنه والمشهور من مذهبه في الجسم وان كان كونه مركبا من اللون والطعم والرائحة وما اشبه ذلك من الاعراض الا ان هذه عنده جواهر لا اعراض بخلاف مثل الاكوان والاعتقادات والالام واللذات وما اشبه ذلك فلما فرغ المصنف من نقض مذهب القائلين بالجزء من حيث هو جزء اراد نقض القائلين به من حيث عدم تناهي الاجزاء فقال والقائل بعدم تناهي الاجزاء التي لا يتجزى في الجسم يلزمه مع ما تقدم من المفاسد المترتبة على القول بالجزء من حيث هو جزء النقض بوجود المؤلف مما يتناهى في ضمن كل جسم فان الجسم اذا كان مؤلفا من اجزاء لا يتناهى امكننا اعتبار اجزاء متناهية منها في الجهات الثلث بحيث يكون المؤلف منها طويلا عريضا عميقا ولا شبهة في كونه كل موجود لان المؤلف من الغير المتناهي موجود كما هو المفروض ولا يخرج اعتبار اجزاء متناهية من جملة الغير المتناهية الموجودة عن كونها موجودة فان قيل سلمنا ان النظام قائل بالتناهي وان لم يكن القول بتداخل جميع اجزاء الجسم لمكان الحجم لكن يمكنه ان يقول بان كل واحد من تلك الاجزاء المتناهية مؤلف من اجزاء غير متناهية متداخلة بعضها في بعض قلنا هو انما وقع في القول بالاجزاء الغير المتناهية لضرورة القول بقبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية كما مر فلا بد ان يكون تلك الاجزاء الغير المتناهية بحيث يكون الجسم منقسما اليها بالانقسام المتمادي المستلزم لكون الاجزاء متباينة فلا يتصور كون كل من تلك الاجزاء المتناهية مؤلفا من اجزاء غير متناهية فان قيل انما يلزم النظام هو ان يكون كل جزء منقسما الا ان لا يكون هناك جزء غير منقسم اصلا لما مر من انه انما وقع في هذا القول لضرورة القول بقبول الجسم لانقسامات الغير المتناهية كما هو مذهب الحكماء والجسم انما يقبل هذه الانقسامات كلها اي بحيث يكون كل جزء ايضا قابلا للقسمة ولا ينتهي الى جزء لا يكون قابلا للقسمة ولا ينتهي الى جزء يكون قابلا للقسمة فكل انقسام هو عند الحكماء بالقوة يكون عنده بالفعل فكل جزء من تلك الاجزاء يكون منقسما بالفعل الى اجزاء غير متناهية فلا يتم النقض بالمؤلف منها قلنا وجود الوحدة الحقيقية ضروري في كل كثرة اذ لا يتصور الكثرة من دون وحدة فان الواحد المنقسم بالفعل يكون كثيرا في الحقيقة لا واحدا فكل كثرة لا بد ان ينتهي الى واحد لا ينقسم بالفعل بالضرورة فيعتبر المؤلف من تلك الاحاد فيتم النقض لا محالة فاذا انتقض الموجبة الكلية اوردنا الكلية وتعميم الحجم لعف من الاجزاء المتناهية لانه يحصل ح سالبة جزئية هي نقيض تلك الموجبة الكلية فلو اوردنا الكلية وتمم لنا بعض من الاجزاء المتناهية لكل جسم قلنا هذا الجسم المؤلف من اجزاء متناهية له حجم متناه ولجزء من متناهية وجزء من الاجسام له حجم متناه لتناهي الابعاد واجزاء غير متناهية كما هو المفروض ولما كان ازدياد الحجم بحسب ازدياد الاجزاء لا محالة وجب ان يكون نسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن الاولى نسبة متناه الى متناه والثانية نسبة متناه الى غير متناه فيلزم ان يكون

اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل فلزم القول بالجزء الذي لا يتجزى لانه اذا كان كل انقسام ممكن في الجسم حاصلا فيه بالفعل فما لا يكون من الانقسامات حاصلا في الجسم
صح

نسبة المتناهي الاجزاء وهذا معنى قوله الى المتناهي كنسبة المتناهي الى غير المتناهي وهو محال فيجب ان يكون
كل جسم متناهي الاجزاء وهذا معنى قوله ويعبّر في التعليم الى التناسب فان قيل نسبة الجم الى الجم نسبة مقدارية
ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة عددية فلا يجب اتحاد النسبتين لما تقرر في موضعه من ان نسبة المقدار
الى المقدار قد يكون نسبة صمّية لا يوجد مثلها بين الاعداد وهي التي بين مقدارين لا يوجد لهما
عاد مشترك فاذا نقص الاقل الثاني من الاقل الاول يبقى اقل من الاقل الثاني واذا نقص الاقل الثالث
من الاقل الثاني يبقى اقل من الثالث وهكذا الى غير النهاية لان المقدار قابل للانقسامات الغير المتناهية
فيتصور فيه ذلك بخلاف الاعداد ضرورة انتهائها الى الواحد قلنا النسبة المقدارية انما يجوز كونها
مخالفة للنسبة العددية اذا كانت المقادير متصلة واما اذا كانت مؤلفة من الاجزاء فلا مخالفة بينهما
اذ لا يتحقق مقدار حقيقية بل يكون كل مقدار مؤلفا من الاجزاء فيكون عددا لا محالة لاشتماله على
واحد بعد واحد كالعدد بلا فرق وهو الجزء الواحد المفروض ان يازدياد الاجزاء يزداد الجم فيكون بنقصانها
ينقص الجم لا محالة ولو تنزلنا عن ذلك وفرضنا كون المقادير مقدارا حقيقيا نقول قد بيّن اقليدس
في الشكل الخامس من المقالة العاشرة من كتاب الاصول ان نسبة مقدار الى مقدار قد يكون نسبة
عدد الى عدد وذلك اذا كان المقداران متشاركين والتشارك في المقادير هو ان يكون لها مقدار
واحد يعدّها فعلى تقدير تركب المقادير من اجزاء لا يتجزى يكون كل مقدارين متشاركين لان الجزء
الواحد يعدّهما لا محالة سواء كان له مقدار في نفسه ولم يكن فان من البيّن ان بازدياد الاجزاء يزداد المقدار
وبنقصانها ينقص فيكون نسبة الجم الى الجم نسبة عددية لا صمّية لا يوجد الا في المقادير وظهر من
هذا على ما قال المحقق الدواني انه لو كان المقدار مركبا من الاجزاء التي لا يتجزى لم يتحقق النسبة الصمّ
فتحقق النسبة الصمية بين المقادير دليل آخر على عدم تركبها من الاجزاء التي لا يتجزى ويلزم ايضا
خرق التربيع البطى لان التربيع اذا قطع جزءا قطع البطى ايضا جزءا اذ لا اقل من الجزء وهو ليس الا بتخلل
السكنات كما يقول به القائل بتناهي الاجزاء فظهر اختصاص هذا الوجه بابطال مذهب النظام و
عدم جريانه فيما اذا كانت الاجزاء متناهية كما توهم الشارح القوشجي فيلزم ان لا يلحقه ابدا وايضا يلزمه
ان لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها
الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى ما لا نهاية له فامتنع قطعها الا في زمان غير متناه وقد اورد مثل
هذين الوجهين على مذهب الحكماء من القول بقبول الجسم الانقسام الغير المتناهي بالقوة ايضا وسيأتي
ولما فرغ عن ايراد الالزام على النظام اشار الى دفع ما تفصى عنها وهو التزام التداخل لدفع برهان
التناسب بمنع كون نسبة الجم الى الجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء لمكان تداخل الاجزاء بعضها في بعض و
التزام الطفرة لدفع الالزامين الاخيرين وهي في اللغة الوثبة يقال طفر يطفر طفرا والمراد هنا انتقال
المتحرك من جزء من المسافة الى جزء آخر منها من غير ان يحاذي اجزاء ما بينهما وقد يعبّر عنها بترك محاذاة الاوسط
فاشار الى دفعهما بقوله والضرورة قضت ببطلان الطفرة والتداخل على سبيل نشر اللف من غير ترتيب
كذا اعني حمل التداخل على دفع برهان التناسب وحمل الطفرة على دفع الالزامين الاخيرين في شرح العلامة

والشرح القديم وغيره وقال المحقق الشريف المشهور واقرب الزهو والطفرة دفعا لالزام امتناع تحرك البتريد البطي والزهو والتداخل لالزام امتناع قطع المسافة المتناهية من اجزاء موجودة غير متناهية
كذلك الزمان المتناهي فيقابل اجزاء المسافة والزمان في زمان متناه قطعها متوقفة على قطع
وهذا انسب ببيان كلام المتن الا ان التزام الطفرة لما كان كافيا للدفع الاول امكن جعل الشارع
التزام التداخل راجعا الى دفع برهان التناسب ايضا انتهى فان قيل لا حاجة للنظام الى الالتزام
مكابرة الطفرة بل يكفيه ان يقول كما ان المسافة والزمان معا فيمكن قطعها فيه وهذا كما ان المقابلة
المعتبرة تحتمل عند النظام صفة الانقسام الى غير النهاية ولا يمتنع قطعها في زمان متناه مع ان
قطعها يتوقف على قطع نصفها او نصف نصفها الى غير النهاية وذلك لان كلا من المسافة والزمان
كذلك التامل هذا الالتزام يرد عليه في الزمان ايضا لا فرق بين المسافة والزمان عنده في الاشتمال
على اجزاء غير متناهية بالفعل فزمان لا يمكن الانتقال من مبدء الى منتهى كالكون في العداة
الى الكون في المسافة المتوقفة على انقضاء الزمان الذي بينهما وهو غير ممكن على اجزاء غير متناهية
بالفعل ووجوب الموافاة مع كل جزء منها وقياس ذلك على مذهب الحكماء والاشتباه بين الحكماء
بين القوة والفعل هذا لكن يمكن ان يعترض اكثر الالتزامات المبنية على القول بفعلية الانقسامات
الغير المتناهية واما اذا كانت متداخلة على سبيل التضعيف تضعف المتضعف تضعف تضعف المتضعف
وهكذا الى غير النهاية فلا يلزم ذلك اصلا فانا اذا اقسمنا ذراعا الى نصفين اعني الى ربعين فاد
الى ضعفين ومتميتا ضعفا الى ضعفين اعني الى ثمنين وهكذا فيكون الثمن مثلا داخلا في الربع
لا منضموا اليه ليصير الحاصل من الانضمام ربعا وثمنا حتى الجميع بل مقدار مجموعهما هو مقدار
الربع فيكون المقدار الحاصل من انضمام مجموع الاجزاء وان فرضت غير متناهية هو مقدار الربع الذي
لا ازيد منه فلا يلزم شيء من تلك المفاسد فان قلت تلك الاجزاء ليست متداخلة فقط بل هنا اجزاء
متباينة ايضا وهي النصف الباقي ونصف النصف الباقي وهكذا الى غير النهاية قلت نعم لكنها متناقصة
والاجزاء المتناقصة الغير المتناهية لو كانت متباينة لا يبلغ بعضها الى بعض مقدار غير متناه
كما نقله بعض الافاضل عن بعض العلماء الاثريا ان اجزاء كل واحد من نصفي الذراع لا يبلغ الا
مقدار نصف الذراع ومجموع الاجزائين لا يبلغ الا مقدار الذراع لا ازيد منه فكونها متباينة
لا ينفع في ذلك بعد ذلك لكون كل منها على سبيل التناقص وانما ينفع في ذلك عدم تجويز مقدار
المجموع غير متناه كون الاجزاء متساوية او متزايدة كيف ولو كان كذلك اعني لو كان الاشتمال
على الاجزاء الغير المتناهية المتباينة ولو كانت متناقصة مستلزما لعدم تناهي المقدار لزم في ذلك
على تقدير انفصال الجسم ايضا فان منشأ زيادة المقدار عند انضمام المقادير بعضها الى بعض ليس الا
وهو ظاهر بل اسناده ها وهو موجود في الاجزاء الفرضية على ما قال بعض الافاضل وفيه نظر لان
على تقدير انفصال الجسم يكون عدم التناهي بالمعنى الذي يبلغ وقد صرح جوابا بان ليس هنا الا غير متناه
بالحقيقة بل اطلاق غير المتناهي عليه انما هو باشتراك الاسم واما ما زعمه سيد المدققين من انا لا

العدد المتناهية بالعدد سواء كانت متزايدة او متناقصة مقدار جميعها غير متناه لان المتناقص اذا عين
من الجانب الآخر مبدؤه يصير متناهية لا محالة اذا عرفت هذا فذلك قبيل ابطال مذهب النظام مومأ بناء
من بيان امتناع خروج جميع الانقسامات الغير المتناهية الى الفعل ثم انه قد نقل ان النظام استدل
على نفي الطفرة بما يتوهم من حديث الدلو ولا يخفى سقوطه فانه انما يلزم ذلك لو كانت حركة الكلاب
والدلو متساويين في السرعة والبطؤ وليس كذلك فان حركة الدلو اضعف حركة الكلاب فان الكلاب
انما يجر الدلو بجذبنا وجذبه لو تدبّرنا هنا تعلّمنا فرغ المص عن الاول من الامرين اللذين يتوقف عليهما تحقيق
ماهية الجسم اعني نفي الجزء الذي لا يتجزى وبابطاله بطل مذهب جمهور المتكلمين والنظام وتبيان كل ما هو
متحيز بالذات فهو قابل للقسمة والتجزي لا خذو لو وهما اراد بيان الامر الثاني منهما وهو ان كلما يقبل الوهمية
فهو قابل للقسمة الانفكاكية بقوة ذاتية وان امتنع حصول الانفكاك لمانع خارجي ليبطل المذهب المنسوب
الى ذيمقراطيس فقال والقسمة بانواعها اشارة الى ان القسمة الى الاجزاء المتباينة بالوضع على انواع
بيان ذلك ان الانقسام والانفصال اما بحسب الخارج واما بحسب الذهن والقسمة الخارجية اما بحيث
يؤدي الى افتراق الاجزاء وهي القسمة باختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في الجسم الابلق والقسمة
الذهنية اعني ما لا يكون هناك انفصال بحسب الخارج بل يكون بحسب الذهن انفصالية اما ان يكون
بسبب عامل يحمل الذهن على ذلك الفرض وهي القسمة باختلاف عرضين غير قارين كما ستعرف او محاذاتين
واما ان لا يكون بسبب عامل فاما بحيث يتعين الاجزاء بان يشير الذهن اليها بهذا او ذلك هي القسمة الوهمية
او لا يتعين بل بان يفرض الذهن ان في المقسوم شيئا دون شيء من غير ان يشير اليها بهذا او ذلك هي
القسمة الفرضية وهذا معنى قولهم ان القسمة الوهمية ما يكون بحسب التوهم جزئيا والفرضية ما يكون بحسب
فرض العقل كليا وكثيرا ما يطلقان بمعنى واحد وقد توهم ان القسمة باختلاف عرضين من اقسام القسمة
الانفكاكية مستدلا بان محل البياض مغاير لمحل السواد وانت خبير بما اشرنا اليه بان اختلاف العرضين
القارين لا يوجب انفكاكا في الخارج وان اوجب انفصال الابنية عن مغايرة خارجية لكن ذلك اعم من الانفكاك
ولعل اختلاف العرضيين الغير القارين اعني الاضافيين لا يوجب انفصال الابنية ايضا وهذا التوهم لعله انما
نشأ من النظر في كلام الشيخ حيث قال ان اختلاف الاعراض يوجب انفصالا بالفعل وحيث ذكر القسمة باختلاف
الاعراض في الاشارات في مقابلة القسمة الوهمية والفرضية وشيء من ذلك لا يدل على ما ذكره فان الانفصال
في الخارج اعم من الانفكاك قال المص في شرح الاشارات الانفصال اما ان يكون مؤديا الى الافتراق او لا
يكون والثاني يكون اما في الخارج او في الوهم مثال الاول ما بالفك والقطع ومثال الثاني ما باختلاف
عرضين قارين ومثال الثالث ما بالوهم انتهى ولا يخفى ان المراد بالوهم ما يشمل الفرضية والوهمية ثم
انهم قسموا القسمة الانفكاكية الى ما يكون بآلة نفاذة وسموه كسرا او نحو ثقل الجزء فابض بحسب
الاصطلاح وبالجملة فالاقسام الاولية للقسمة هي ما اشتمل عليه كلام شرح الاشارات المنقول انفا
اعني الانفكاكية وما باختلاف عرضين قارين وما بحسب الوهم بالمعنى الاعم وذيمقراطيس يقول بقبول
تلك الاجسام الصغار لجميع انواع القسمة ما عدا الانفكاكية لكن لا يسلم ان تلك الانواع باسرها
التي اريد بها الاجسام المشاهدة

من الجانب الآخر يكون متزايدة
فقيد انه انما يكون كذلك لو لم يكن
ان يتعين مع

قطعا والى ما لا يكون
كذلك وسموه

يحدث في المقسوم اثنينية يساوي طباع كل واحد منهما طباع المجموع وكذا طباع الجزء الخارج الموافق للمجموع في الماهية المنفك عنه في الوجود وذلك اعني تساوي طباع الكل يوجب ان يجوز على الجزئين المفرزين في المقسوم ما يجوز على الجزئين المنفكين اعني المقسوم والخارج الموافق من الانفكاك الرافع للوحدة الاتصالية جوازا ذاتيا وان امتنع ذلك الانفكاك بسبب عارض خارج عن الذات كالصغر والصلابة وغير ذلك

وهذا معنى قوله وامتناع الانفكاك لعارض لا يقتضي الامتناع الذاتي فجواز القسمة الوهمية مستلزم لجواز القسمة الانفكاكية وههنا شبهة مستصعبة معروفة بشبهة الفطري والطاري وهي ان الانفكاك الواقع بين الكل والجزء الخارج الموافق انفكاك بحسب الفطرة وما يفرض بين جزئي المقسوم انفكاك طار بعد ما كانا متصلين في بدو الفطرة ولا يلزم من وقوع الانفكاك بين فردين من افراد طبيعة واحدة في ابتداء الفطرة جواز طريان الانفكاك عليهما بعد ما خلقا متصلين نعم يلزم جواز ان يخلقا ابتداء منفكين وهو لا يستلزم جواز طريان الانفكاك عليهما وقد اجاب بعض الاعاظم عن هذه الشبهة بان القسمة المقدارية مطلقا هو تحويل وجود واحد الى وجودين لكون الوحدة الاتصالية مساوقة للوحدة الشخصية فكما ان طبيعة الشيء الواحد في الفطرة الثانية عن ان يتوارد عليه الوحدة والتعدد المقداريان مع بقاء الوجود الشخصي بحاله بالبديهة فكذلك تأبى في الفطرة الاولى عن ان يتردد بين ان يقبل الوجود الواحد والوجود المتعدد فان البديهة لا يفرق في استحالة توارد الوجودين على الشيء الواحد بين التوارد الابتدائي والتوارد الطاري فلو لم يجز هذا يجب ان لا يجوز ذلك بالبديهة شبهة اخرى كون قبول القسمة الوهمية ملزوما لقبول القسمة الانفكاكية منقوض بالزمان فانه عندهم مقدار متصل قابل للانقسام الوهمي دون الخارجي والجواب ان الزمان من حيث طبيعته المقدارية لا يأبى عن قبول القسمة الانفكاكية بل اباؤه عنه انما هو من جهة خصوصيته ذاته ومن جهة امتناع طريان العدم عليه على ما زعموا والحاصل ان المانع عن الانفكاك في الزمان امر خارج عن الطبيعة المقدارية المطلقة وهو خصوصية ذات الزمان فامتناع الانفكاك هنا ليس لذات المقدار حتى ينافي الامكان الذاتي وايضا من جهة وجوب اتصال الحركة التي هي محله على الدوام والاستمرار فان قلت هم صرحوا بان وجوب اتصال الحركة انما هو لكونها محلا للزمان وحافظة له فكيف يجعل وجوب اتصال الزمان لاجله علة له في نفس الامر كيف ووجوب اتصال الحركة لكونها موضوعا للزمان يجب ان يكون متقدما على وجوب اتصال الزمان بالطبع فلا يمكن ان يكون معلولا له ومتاخرا عنه بل وجوب اتصال الحركة انما هو من قبل النفس التي تعلقت بتدبير جرم حاملها هذا فان قيل لعل تلك الاجسام الصغار متخالفة بالطبع فلا يلزم من قبول بعضها الانفكاك قبول جميعها ولو بني على قبوله بمقراطيس توافقها بالطبع على ما مر في المقصد الاول كان جدلا غير مقبول في بناء تحقيق ماهية الجسم قلنا قد ثبت في موضعه ان طبيعة الامتداد الجوهري طبيعة واحدة محصلة نوعية فيجب ان يكون مقتضاها واحدا في جميع الافراد بحسب تلك الطبيعة الواحدة وان اختلفت بسبب العوارض الخارجية قال الشيخ في الشفاء الجسمية المشتركة بين الاجسام بما هي طبيعة نوعية لان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى كان ذلك الاختلاف لاجل ان احدهما حارة وتلك

وجوب اتصال الحركة قلت وجوب اتصال الزمان انما جعل دليلا على وجوب اتصال الحركة

بارده

بابدنه وان احديهما لها طبيعة فلكية والاخرى لها طبيعة عنصرية الى غير ذلك وهذه كلها امور
خارجة عن طبيعة الجسم فان الجسمية امر موجود فى الخارج والطبيعة الفلكية مثلا موجود اخر وقد انضاف
هذه الطبيعة فى الخارج الى تلك الطبيعة فالاختلاف بين الجسميات انما هو بامور خارجة عنها منضافة
اليها بحسب الخارج بخلاف المقدار مثلا فانه ليس شيئا محصلا فى نفسه ما لم يتنوع بكونه خطا او سطحا
اذ ليس المقدارية موجودة والخطية والسطحية موجود اخر ينضم اليها فى الخارج بل الخطية بنفسها هى
المقدارية المحمولة عليها فالمقدار المطلق لا يوجد فى نفسه بل ما لم يتحصل بفصول منوعة لا يوجد فانا
مفرزة انتهى ومنع بعضنا التخالف الجسمانيات لا يوجد بين الجسميات فى تلك الامور الخارجة عنها
المنضافة اليها بحسب الخارج يجوز ان يكون جسمية الفلك المنضمة فى الخارج الى الطبيعة الفلكية
مخالفة فى الحقيقة لجسمية العناصر المنضمة فى الخارج الى الطبيعة العنصرية ويكون مطلق الجسمية
عرضا عاما او طبيعة جنسية مشتركة بين الجسميات المتخالفة الحقايق كما اورده المحقق الشريف عليه
مدفوع بالتامل الصادق فقد بطل مذهب جمهور المتكلمين والنظام وثبت ان الجسم المحسوس
المشاهد اعنى هذا المتحيز بالذات الطويل العريض العميق وعند المعتزلة والاقدمون بل لك عند
الاشاعرة الجسم هو الجوهر المنقسم مطلقا فاقل ما يتركب منه الجسم عندهم جزآن وعند جمهور المعتزلة
ثمانية اجزاء فانهم قالوا اذا ما لف خطان حصل سطح واذا ما لف سطحان حصل جسم منهم من قال اذا
وضع خط على خطين متلاقيين فى جهة اخرى حصل جسم من ستة اجزاء وقال بعضهم بحصوله من اربعة اجزاء
بتالف فى الجهات الثلث وعرفه الحكماء بالجوهر القابل للابعاد الثلثة واراد واما يمكن ان يفرض
فيه خطوط ثلثة متقاطعة على زوايا قوايم قال المصنف فى شرح الاشارات هو الجوهر الذى يمكن فيه
فرض الابعاد الثلثة اعنى الطول والعرض والعمق وانما قال ان يفرض ولم يقل ان يوجد لان تلك الابعاد ليس يجب ان يكون
موجودة فيه كما فى الكرة والاسطوانة وان وجدت فيه كما فى المربع وليس الجسمية بحسب تلك الابعاد
الموجودة فيه بالفعل بل كل جسم يوجد فلا شك انه يفرض فيه ابعاد معينة محدودة الى غايات
واطراف معينة والجسمية ليست باعتبار تلك الابعاد المعينة المفروضة فيه بالفعل فربما تزول و
تتبدل ويبقى الجسمية الطبيعية بعينها انما الجسمية وصورتها هى الاتصال المصحح لفرض ابعاد مطلقة
لا يتبدل اصلا وان تبدلت الابعاد المعينة هى الاتصال المصحح لفرض ابعاد مطلقة وايراد عبارة
الامكان لان مناط الجسمية ليس فرض ابعاد بالفعل حتى يخرج الاجسام عن الجسمية بان لا تفرض
فيه الابعاد بالفعل بل مجرد امكان الفرض وان لم تفرض فيه اصلا انتهى فتدبر ليظهر لك ان المراد
من الامكان ههنا هو الامكان فى نفس الامر ومن الفرض هو التجويز العقلى بالفعل فلا يرد ان قيد الفرض
غير مفيد مع قيد الامكان لانه يدخل حينئذ ما قصد اخراجه من الجواهر المجردة لان فرض الابعاد الثلثة
فيها ممكن وان كان الفرض فيها محالا كما توهم الشارح القوشجى ثم التحقيق ان التعريف المذكور حد للجسم
عند الحكماء كما صرح به المصنف فى شرح الاشارات حيث قال وقد زيف الفاضل الشارح حده المذكور
اما اولا فبان الجوهر ليس جنسا لما تحته واحال بيانه على سائر كتبه واما ثانيا فبان قابلية الابعاد ليست

فالعرض والعمق قال صاحب المحاكمات وانما قال يمكن ح

بفصل لانها لو كانت وجودية لكانت عرضا اذ هي نسبة ما وبلزم من كونها عرضا احتياج محلها الى قابلية اخرى لها وانضم ان يكون الجسم منقوما بعرض والجواب عن الاول انه انما ابطل كون شيء جنسا في كتبه بان اخذ مكان الجوهر الموجود لا في موضوع وابطل كونه جنسا وهو لازم من لوازم الجوهر ولا شك في ان لازم الجسم لا يكون جنسا وعن الثاني انه ابطل كون قابلية الابعاد فصلا وهي نسبة بفصل لانها بل الفصل هو القابل للابعاد المحمول على الجسم وهو شيء ما من شانه قبول الابعاد فظهر انه في هذا التركيب معنا لطا انتهى كلام المص لكن الشيخ قال في الهيات الشفا وقد جرت العادة بان يقال ان الجسم جوهر طويل عريض عميق ثم قال بعد ما بين المراد من الطول والعرض والعمق فانما هي الابعاد الثلاثة وانها لا يجب ان يوجد بالفعل في الجسم بهذه العبارة فبين من هذا انه ليس يجب ان يكون في الجسم ثلثة ابعاد بالفعل على الوجه المفهوم من الابعاد الثلاثة حتى يكون جسما بل معنى هذا الرسم للجسم هو الجوهر الذي يمكنك ان تفرض فيه بعدا كيف شئت ابتداء فيكون المبتدا هو الطول ثم يمكنك ان تفرض ايضا بعدا آخر مقاطعا لذلك البعد على قوائم فيكون ذلك البعد الثاني هو العرض ويمكنك ان تفرض بعدا عمودا بهذه الصفة غير هذه الثلثة وكون الجسم بهذه الصفة هو الذي يشار لاجله الى الجسم بانه طويل عريض عميق كما يقال ان الجسم هو المنقسم في جميع الابعاد وليس يعني به انه منقسم بالفعل مفروغ منه بل على انه من شانه ان يفرض فيه هذا القسم انتهى فتوهم صاحب المحاكمات من قوله بل معنى هذا الرسم ليس بحد لان معنى الرسم لا يكون حدا وليس كذلك فان قوله معنى هذا الرسم يعني به ان معنى هذا الذي لو ابقى على ظاهره وكان المراد منه ماله طول وعرض وعمق بالفعل لكان رسما هو ما من شانه وفي امكانه ان يفرض فيه الى آخره صاحب المحاكمات من قوله بل معنى هذا الرسم لك فيكون ذلك المراد منه حدا لا محالة وكيف يتوهم من الشيخ انه لا يقول بحدية هذا التعريف وهو قائل بجنسية الجوهر فاذا كان الجوهر جنسا ولا شك ان ما من شانه ان يفرض فيه الابعاد لا مانع فيه من كونه فصلا فالتعريف بهما يكون حدا لا محالة وما يدل صريحا على كون الشيخ قائلا بحدية التعريف المذكور ما قاله متصلا بما نقلنا عنه وهو قوله فهكذا يجب ان يعرف الجسم وهو انه الجوهر الذي كذا صورته وهو بها ما هو ثم سائر الابعاد المفروضة بين نهاياته وايضا واشكاله واوضاعه امور ليست مقومة له بل هي تابعة لجوهره وربما لزم بعض الاجسام شيء منها او كلها وربما لم يلزم بعض الاجسام شيء منها او بعضها انتهى ثم سائر تشكيكات المحاكم في هذا المقام قد دفعناها في حواشينا على شرح الاشارات واما اعتبار تقاطع الابعاد على زوايا قوائم فانما هو لتصحيح مفهوم قابل الابعاد عنوانا لحقيقة الفصلية فان صحة كونه عنوانا لحقيقة ما هو فصل للجسم انما هو بهذا الاعتبار لا لاخراج السطح الجوهري على ما توهم لان السطح الجوهري ليس له حقيقة موجودة ليحتاج الى الاحتراز عنه شيء واحد في حقيقته ليس منا لف الحقيقة من اجزاء لا يتجزى او اجسام صغار صلبة ومتصل في ذاته غير ذي مفاصيل واجزاء بالفعل كما هو عند الحس يقبل الانقسام الوهمي لما بيناه واما الانقسام الانفكاكي فلا يقبله بالفعل الى ما لا

يتناهى

في عنوان كان الامر على هذا بحيث يمكن ان ينضطر نصفه الى عرض ابعادا للنسبة حتى يكون جسما

متناهيا بل ينتهى لا محالة الى ما لا يقبل الانفكاك اصلا مع كونه قابلا لفرض شئ دون شئ وذلك لانها تنتهى فى الصغر الى حيث لا يكون فى وسعه قبول فعلية الانفكاك لكون غاية الصغر مانعة عن ذلك فلا ينافى قبوله الذاتى للانفكاك وايضا لو خرج جميع الانقسامات الى الفعل لزم التسلسل لكون الاجزاء مترتبة وايضا يلزم تحقق الكثير بلا الواحد كما مر وهو محال بالضرورة واما ما قيل من انه لو وجدت تلك الانقسامات الغير المتناهية الى الفعل ثم فرض تركب تلك الاقسام التى لا يتناهى لزم كون المركب منها غير متناهى المقدار ففيه ما مر من ان تلك الاقسام لكونها متناقصة لا يستلزم عدم تناهى مقدار المؤلف منها بل لا يزيد مقداره على ما كان قبل التحليل الى تلك الاقسام واما انه مع ذلك قابل لفرض شئ دون شئ فلئلا يلزم وجود الجزء الذى لا يتجزى فظهر ان مذهب الشهرستانى صاحب الكتاب الملل والنحل من ان الجسم متصل فى ذاته لكنه ينتهى فى الانقسام الى حد لا يقبل الانقسام بعده اصلا فان قلت يجوز ان ينتهى القسمة الخارجية ويبقى القسمة الوهمية ثم ينتهى الوهمية ويبقى الفرضية العقلية ثم ينتهى هى ايضا فلا يلزم الا وجود الجزء فى العقل لا فى الخارج ولا فى الوهم وهو غير مستنكر كيف ولو لم يمكن وجوده لا فى الوهم جزئيا ولا فى العقل كليا لامتنع الحكم عليه بالامتناع قلنا الوجود العقلى الذى يتوقف عليه الحكم انما هو التصور لا ان يحكم على موجود خارجى بانه قبل شيئا بحسب الخارج غير منقسم بحسب العقل واللازم من انتهاء القسمة الفرضية انما هو هذا الاخير فليتفطن فان قلت جميع الانقسامات الممكنة الخروج من القوة الى الفعل لا يخلو من ان يكون متناهية او غير متناهية فعلى الاول يلزم وقوف القسمة عند الانتهاء الى الجزء الذى لا يتجزى وهو خلاف ما قررتموه من انه يقبل الانقسام لا الى نهاية وعلى الثانى يلزم ما ذكرتم من المحال قلت تلك الاقسام ليست متناهية ولا غير متناهية بالتناهى العددى فانه لم يصر معروضة للعدد ما لم يعتبر عروض القسمة لها والاقسام التى تعرض لها القسمة بالفعل اما فى الخارج او فى الذهن متناهية ولا يلزم وقوف القسمة مطلقا اذ الجزء الاخير وان لم يكن منقسما بالفعل لكن يمكن اعتبار القسمة فيه والحاصل ان كل ما اعتبر عروض القسمة لها متناهية ولا يلزم وقوف القسمة وما لم يعتبر عروض القسمة لها غير متصف بالنهاية واللانهاية افهام وتنبيهات اعلم على ان ابطال الجزء واتصال الجسم مشكوكا غير ما مر مستغنيا لما طولها الاولى انه يلزم على هذا التقدير ايضا انتفاء السرعة والبطوء كما على تقدير تركب الجسم من الاجزاء على ما مر بيان ذلك ان كلا من المتحركين السريع والبطئ فى كل ان يفرض له اين ليس له ذلك الاين قبله ولا يكون بعده فجميع الآنات المفروضة فى زمان حركتهما متساوية لجميع الاينون التى لكل واحد من المتحركين فجميع الاينون التى يفرض للسريع مساوية لجميع الاينون التى يفرض للبطئ فاذا فرضنا الجسمين متساويين فى المقدار لزم تساوى مسافتهما فلم يكن احدهما اسرع والاخر ابطأ بوجه آخر يلزم ان لا يدرك السريع البطئ كما على مذهب النظام لانه اذا قطع السريع البعد المفروض بينهما ووصل الى نقطة كان البطئ فيها اولا قطع البطئ فى ذلك الزمان بعدا اقل من البعد الاول ووصل الى نقطة اخرى ثم اذا قطع السريع هذا البعد الاقل وهكذا الى غير النهاية وبوجه آخر كلما انتصف السريع يزيد من المقطوع

فان لم ينتصف البطي ايضا بفرد منها يلزم ان ينكسر وانا تصف يلزم امتناع البطو الثاني انا اذا فرضنا
مخروطا يتحرك على راسه فراسه اذا انتقل من حيز ما يجب ان ينتقل قاعدته لعدم قابليته للتجزي الى حيز اخر فيلزم
انقطاع الطفرة وهكذا فيلزم تتالي احياز غير منقسمة فيلزم الجزء وتتالي الانات والجواب عنهما
بعد ما مر من معنى ان ها هنا ان المتحرك في كل مقولة له فرد واحد من تلك المقولة غير معين بل سيالا
هو باق بذاته ويتوارد عليه النسب والاضافات بتبدل نسبته واستمراره بالقياس الى الحدود التي تفرض
في المسافة فالمتحرك في الاين مثلا ليس له في كل حد من حدود المسافة كون مباين لكونه في حد اخر منها
بل انما ان له الا كون واحد سيال تتجدد نسبته واضافاته الى تلك الحدود فلا اضافة له بفرد معين من الاين
بالفعل ولا انتقال ولا انتقال من اين بالفعل الى اين اخر بالفعل ليلزم ما ذكر الثالث ان الزمان
غير قار الذات فالموجود الحاضر منه غير متصل بما مضى منه لكونه معدوما ولا يتصور اتصال الموجود
بالمعدوم فاذا انقضى هذا الجزء ووجد جزء اخر يكون هو ايضا غير منقسم وغير متصل بما سبقه بل منفصلا
عنه كما هو عن سابقه بل منفصل عنه كما هو عن تابعه وهكذا فالزمان ليس الا انات منفصلة لا امر متصلا
فيكون الحركة والمسافة ايضا كذلك الجواب عنه ان الزمان الموجود انما هو امر بسيط يقال له الآن السيال
وهو بازاء الحركة التوسطية وما ينقضي منه ويتجدد ليس الا النسب والاضافات اعتبارية فلا يلزم ما ذكر
وستحقق ذلك في مبحث الزمان الرابع ان وجود الاطراف كالخط والسطح موجبة على تقدير الجزء بان
يتركب نقاط جوهرية فيحصل الخط وخطوط جوهرية فيحصل السطح واما على تقدير الجزء نفي فمشكل لان
السطح مثلا يجب ان يلاقي الجسم ولا يلاقي كله او بعضه والا لانقسم مثله بل يجب ان يلاقي طرفه وهذا مع كونه
محذورا ينتقل الكلام الى هذا الطرف فيتسلسل الاطراف وهو محال ومع ذلك لو حصل من مجموعها عمق
لزم الجزء مثلا او لا فحكم المجموع حكم سطح واحد ويلزم المحذورات بحذافيرها والجواب ان الاطراف
وان كانت موجودة لكن ليس لها ذوات منفردة ليحكم بالملاقاة بينها وبين الجسم او عدمها بل هي موجودات
تحليلية ففي الجسم ليس امران موجودان كل منهما يوجود على حدة احدهما الجسم والاخر السطح بل المتحقق امر واحد
اذا اعتبر من حيث تناهيه واخذ ظاهره من حيث هو ظاهر فقط كان المعنى الحاصل من هذا الاعتبار هو
السطح وقس عليه النقطة الخامس انه يلزم ان لا يحدث حركة اصلا لان زمان الحركة محدود بان هو مبدؤه
فالحركة لا توجد في هذا الآن لانها كون المتحرك بين المبدأ والمنتهى وهو في المبدأ بعد ولا في ان اخر بينهما
زمان والا لم يكن ما فرض مبدأ مبدأ بل الآن الذي يليه فيتتالى الانات السادس ان المتحرك انما يصل الى كل
من حدود المسافة في آن فالآنان الاصول اما ان يحدث في آن يليه فيتتالى الانات او في آن بينهما زمان فيبقى
الوصول زمانا وانقطع الحركة ويرد مثله في الانطباق والمحاذاة السابع ان الآن اما ان يعدم
شيئا فشيئا فينقسم او دفعة فعدمه في آن يليه وينتقل الكلام اليه فيتتالى الانات والجواب عن هذه الثلثة
ان الحدوث على انحاء ثلثة دفعي وهو ان يحدث شيء دفعة في آن سواء بقي بعده او لا كالبعض و
هذا الحرف وكالصور والهيئات القارة وتدريجي وهو ان يحدث شيئا فشيئا منطبقا على الزمان ولا
يوجد بتمامه في آن من الانات كالحركة القطعية والصوت وامثالها فهذا الحادث ينطبق حدوثه على الزمان

ولا يتفق

ولا يتصف بالحدوث في شيء من الآنات المفروضة فيه لا الآن المبدء ولا غيره وتفرض زماني وهو ان يحدث

الشيء في نفس الزمان ويوجد بتمام في كل آن من آنات مفروضة في زمان وجوده الا الآن الطرف في ذلك

كالحركة التوسطية والافول وامثاله وعدم الآن ايضا من هذا القبيل قال الشيخ في طبيعيات الشفا

في حل اشكال عدم الآن والذي يظن من انه يمكن ان يقال ان الآن اما ان ينعدم تدريجا او بمنتاخذ

الى العدم او دفعة وكلاهما فاسد فان تقول في دفعة ان المعدوم او الموجود دفعة ليس لا زمان المقابل الذي

يوجد او يعدم تدريجا بل هو اخص منه وذلك لمقابل يصدق على ما يوجد او يعدم دفعة وعلى ما يكون

في جميع زمانه موجودا وفي طرفه الذي ليس بزمان معدوما انتهى الثامن ان اقليدس برهن في الشكل الخامس

عشر من المقالة الثالثة من كتاب الاصول على ان الزاوية الحادثة بين عمود اخرج من طرف قطر الدائرة

وبين المحيط احدّ من جميع الحواد المستقيمة الخطين فاذا تحرك العمود فاما ان يقطع هذه الزاوية في آن

او في زمان فعلى الاول يكون قد قطع جزء لا يتجزى وعلى الثاني يلزم تحقق حادة مستقيمة الخطين في

اثنا الحركة اصغر من تلك الزاوية وهذا ما اورده الشيخ في طبيعيات الشفا بقوله ومن حججهم وجود زاوية

غير منقسمة وهي الذي جعلها اقليدس اصغر الحادات التاسع انه لو كانت المقادير قابلة للقسمة الى

غير النهاية كانت الزاوية القائمة ايضا كذلك والزاوية المذكورة التي هي احد الحواد المستقيمة الخطين

اما ان يكون امثالها الواقعة في الزاوية القائمة لكونها مشتملة عليها بعدة غير متناهية فيلزم

ما لا يتناهى بين حاصرين واما ان يكون بعدة متناهية فاذا اضعفت لقائمة بعدة زائدة على عدة اضعاف

تلك الحادة تحدث حادة مستقيمة الخطين اصغر من تلك الزاوية لا محالة العاشرة ان مدار كثير من

الاستدلالات المذكورة انما هو على بطلان الطفرة لكن الطفرة جايزة لانه بين اقليدس في المقالة

المذكورة ان الزاوية الحادثة بين قطر الدائرة ومحيطها اعظم من كل حادة مستقيمة الخطين فاذا فرضنا

تحرك القطر حول طرفه يصير تلك الزاوية بمجرد حركة القطر منفرجة من غير ان تصير قائمة لامتناع وقوع حد

القائمة بين المستقيم والمستدير لانا اذا طبقنا المستقيم على ضلع قائمة مستقيمة الخطين فالضلع الاخر

المستدير لا ينطبق على الضلع الاخر المستقيم على ضلع قائمة من القائمة الامتناعية فاما ان يقع داخل

القائمة فيكون الزاوية اصغر من القائمة او خارجها فيكون اعظم من القائمة وصيرورة الحادة منفرجة

من غير ان يصير قائمة لا يمكن الا بالطفرة وايضا الزاوية الحادثة بين الخط المماس للدائرة وبين محيطها احد

الحواد المستقيمة الخطين كما مر فاذا تحرك الخط المماس الى جهة الدائرة ادنى حركة مع ثبات نقطة التماس يحصل

زاوية مستقيمة الخطين هي اعظم من الزاوية المذكورة من دون ان تصير مثلها وهذا هو الطفرة وايضا الزاوية

الحادثة بين مماس الدائرة على طرف قطرها وبين قطرها قائمة والحادثة بين قطر الدائرة ومحيطها اعظم

الحواد المستقيمة الخطين كما مر فمتى تحرك الخط المماس الى جهة المركز ادنى حركة مع ثبات نقطة التماس الى

التقاطع فيصير اصغر من زاوية القطر والمحيط من غير ان يصير مساوية لها وبعكس ما قلنا اذا فرضنا

رجوع ذلك الخط الى ما كان اولا من موضع التماس يصير قائمة من دون ان يبلغ الى مساواة زاوية

القطر والمحيط والجواب عن هذه الثالثة موقوف على تحقيق حقيقة الزاوية وهي عند اكثر المحققين عبارة

Margin notes:

المنتهى لان المتحرك ... البدء والآن ... لم يوجد بعد ما يتحرك ... وقد انقضى قد ...

معدوما وفي طرفه الذي ليس بزمان موجودا او على ما يكون في جميع زمانه صح

انتقل من التماس

عن

عن السطح المحدب الحاصل من تلاقي خطين من غير ان يتحدا خطا واحدا فورد عليه اشكال وهو ان السطح
منقسم في جهتين والزاوية انما ينقسم في جهة واحدة فيكون سطحا ولصعوبة هذا الاشكال ذهب كثير منهم
الى ان الزاوية من مقولة الكيف زعما انها هيئة اتحدابية عارضة للسطح المذكور والمجانبة لا ينفعهم
ذلك لان معروض الاتحداب من حيث هو معروض له لا ينقسم الا في جهة مع كونه سطحا بل التحقيق هو ان
السطح مثلا قد يؤخذ من حيث انه متعين من جميع الجهات كما في الاشكال المسطحة وقد يؤخذ من حيث
تعينه في جهة او جهتين فلا دخل في هذا التعيين لهما بالعرضية والزاوية من هذا القبيل فانها سطح
لحيثية اتحدابية وهذا يوجب تعينها من جانب الراس بخلاف جانب الوتر فانها غير متعينة من هذا الجانب
لا بحد من حدود التناهي ولا بعدم التناهي فاذا انضم بالاوتار انقسم ذات السطح لا من حيث هو معروض
للاتحداب اذا عرفت هذا فاعلم ان قطع الزاوية يتصور بوجهين احدهما ان ينطبق خط على ضلع وينفصل
عنه من طرفه دون طرف ويدخل فيما بين الضلعين ثم ينطبق على الضلع الاخر وثانيهما ان يتحرك الخط
من راس الزاوية الى جانب وترها عرضا فلا ينقسم الزاوية اصلا فانها لم تقع في طريق حركة الخط من
حيث هي زاوية بل من حيث سطح فقط فنقول اذا تحرك العمود الخارج من طرف قطر
الدائرة الى جانب القطر فلا يمكن ان يقطع الزاوية الا على الوجه الثاني دون الاول وهو ظ ولما لم
يكن للحركة ان اول ولو لم يكن سطح الزاوية متعينا ولم يكن قطع الزاوية على الوجه الاول لم يبال بلزوم
بان قطعها في ان او في زمان فاندفع الاشكال الاول من هذه الثلثة كذا قال بعض الافاضل و
اما الشيخ فانه لما قرر الاشكال من حيث لزوم عدم انقسام الزاوية مطلقا كما نقلنا عنه ولم ياخذ
فيه حركة العمود اجاب عنه بقوله واما حديث الزاوية المذكورة فانها ليست غير منقسمة بل هي منقسمة
وهناك زوايا اصغر منها بالقوة بلا نهاية انما قام البرهان على انه لا يكون زاوية من خطين مستقيمين
حادة واصغر منه وكل من حصل علما باصول الهندسة علم ان تلك الزاوية تنقسم بالقسمة متادية الى لا
نهاية انتهى ثم يقول ولما لم يكن سطح الزاوية متعينا اصلا لا يمكن ان ينسب الى سطح اخر بانه مثله او ضعفه او اصغر
منه او اي قدر منه نعم لو كانا الاتحدابان من نوع واحد كان يكون زاويتان مستقيمتا الخطين لكان
لصح ان ينسب احد الاتحدابين الى الاخر واما اذا اختلفا كما فيما نحن فيه فلا يتحقق بينهما نسبة اصلا و
توضيحه ان الزاوية المختلفة الضلعين لها اعتباران اعتبار انها سطح واعتبار انها احيطت بمستقيم
ومستدير وهي انما يقع في طريق تلك الحركة المذكورة بالاعتبار الاول فقط دون الاعتبار الثاني
لان شيئا من الزوايا المستقيمة الخطين لا يمكن ان يساوي زاوية مختلفة الضلعين وكذلك العكس فانه لا
ينطبق المستقيم من مستقيمة الضلعين على المستقيم من مختلفتهما فاما ان يقع المستقيم الاخر بين المختلفتين
او خارجا اذ لا يمكن انطباق المستقيم على المستدير فلا ينطبق مستقيمة الضلعين على مختلفتهما وبالجملة
يختلف حقيقة الزاوية من جهة اختلاف الضلعين باستقامتهما معا وكون احدهما مستقيما والاخر مستديرا
لكون المستقيم والمستدير مختلفين بالنوع وشيء من افراد احد المقدارين المختلفين بالماهية لا يقع في طريق
الحركة الاخيرة فان المتزايد بحسب المقدار الخطي بالحركة مثلا لا يساوي شيئا من المراتب مقدارا ما سطحيا

من حيث الجهة اخرى كما اذا اخذ من طوله دراع فانه لا دخل في هذا التعين

لامتناع انطباق المستقيم وهو العمود على المستدير وهو المحيط

من ذلك لانه اذا قيل انه ليس شيء بنصف كذا او اصغر من كذا دل على انه ليس شيء الا انه اصغر

وبالعكس

وبالعكس وكذلك السطح بالقياس الى الجسم التعليمي وبالعكس وكل زاوية من احد نوعي الزاوية اذا
عظم ضلعها وصار اكبر انما يبلغ بالتدريج الى مساواة جميع الافراد المتوسطة في المقدار بين المبدأ و
المنتهى من ذلك النوع وهي الواقعة في مسلك تلك الحركة ولا يمكن ان يبلغ الى مساواة النوع الآخر
اذ لا يكون تلك الافراد واقعة في المسافة ولا متوسطة بين مبدئه ومنتهاه فاندفع الاشكال
الناشئ منها ان قيل فكيف قالوا ان الزاوية المذكورة اصغر الزوايا المستقيمة الاضلاع واعظمها
وكيف يحد ارشميدس الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين قلنا الاريد به
وكذا الاقصر يقال بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز على ما يتحقق بين مقدارين مشتركين
مقدارين يوجد لهما حد مشترك والنسبة بينهما لا محالة عددية كما عرفت هذه هي التي تقتضي
التجانس بين المتناسبين وكون احدهما مشتملا على الاخر مع شيء زائد على ما يتحقق بين مقدارين
مختلفين بالماهية لا يمكن ان يقال لواحد منهما اي هو من صاحبه وهذه هي النسبة التشبيهية التي لا
يقتضي التجانس بين النسبتين هذا الحادي عشر اذا دحرجت الكرة على سطح مستو بعد ما ماسته
بنقطة كما مر يكون ملاقاة دائرة منها بخط مستقيم منه بنقطة وبانه منه ملاقى النقاط المركب الخط
منها وهذا من اقوى حججهم قال شارح المقاصد والحق ان حديث تركيب السطح قوي في الجواب عنه
ما قاله الشيخ في الشفاء بقوله واما حديث الكرة والسطح فانه لا يبرهن على انه يمكن ان يوجد
كرة على سطح بهذه الصفة في الوجود او هو في التوهم فقط على نحو ما يكون في التعليمات ولا يدري
ان كان في الوجود فهل يصح ان يدحرج عليه او لا يصح فربما استحال ذلك بسبب يلزمه بعد فان كان فليس يلزم
ان يكون الكرة مماسة للسطح والخط في اي حال كان بالنقطة لا غير الا ان يكون في حال الثبات وكذلك تكون
كذلك فاذا تحركت ماسته بالخط في زمان الحركة ولم يكن البتة وقت بالفعل تماس فيه بالنقطة الا في
التوهم اذ ذلك لا يتوهم الا مع توهم الان وجود الان بالفعل لا بالجملة فان هذه المسألة لا يتحقق مثله
لان المسلم هو ان الكرة لا تلقى السطح في آن واحد الا بنقطة وليس يلزم من هذا ان تكون الحركة تنتقل
من نقطة الى نقطة تجاورها وما من آن الى آن يجاور له فانه ان سلم هذا لم يحتج الى ذكر الكرة والسطح
بل صح ان هنا نقطا متتالية ولا منها تأليف الخط وآنات متجاورة ولا منها تأليف الزمان واذا كان
المسلم هو ان الكرة تلاقي السطح في آن وكان الخلاف في ان الحركات والازمنة غير مركبة من امور غير
منجزية ومن آنات كالخلاف في المسافة وكان انما يلزم تجاور النقطة لو صح ذلك التجاور للآنات كان
استعمال ذلك في اثبات تتالي النقطة كالمصادرة على المطلوب الاول فانه لا يتم هذا البناء الا بان يقال
انه في هذه الحالة ملاق بنقطة وفي الحالة التالية ملاق بنقطة والحالان متجاوران فالنقاط متجاورة
فان لم يقبل هذا لم يتم الاحتجاج انتهى كلام الشفاء الثاني عشر انه لو كانت القسمة غير متناهية لكان قطع
المسافة موقوفا على قطع نصفها وهكذا الى غير النهاية فلا يمكن قطعها في زمان متناه ضرورة توقف
قطع الانصاف الغير المتناهية على زمان غير متناه كما مر في مذهب النظام والجواب ان هذه الانصاف
الغير المتناهية انما هي بالقوة وعلى سبيل الافتراض لا بالفعل وعلى سبيل الانفصال وهذه الشبهة تا

نشأت من اخذ ما بالقوة ومكان ما بالفعل على ما مر وقد يجاب بما مر من كون الاتصاف منافية فلا يتوقف قطعها على زمان غير متناه كما لا يلزم اشتمالها على مقدار غير متناه فهذه جملة من الشكوك التي استصعبوا التفصي عنها ولهم شكوك غير هذه لتسهيله المشائين وباتقان طرق التفصي عن هذه يسهل التفصي عن تلك اذا وردت جدا المسئلة الحادية عشر في نفي الهيولى والمادة بالمعنى الخارج من تقسيم الجوهر اعني ما يكون جزءا للجسم ومحلا للجزء الآخر هو المسمى بالصورة فانه لا نزاع على ما في شرح التلويحات بين جمهور العقلاء في ثبوت ما يصدق عليه مفهوم الهيولى بالمعنى الاعم اي الامر القابل للاتصال والانفصال والصور والهيئات المتواردة على الجسم فانه اذا قيل يكون حيوان من الطين او خلق الانسان من نطفة ابيه فلا يخلو اما ان يكون الطين باقيا طينا وهو حيوان او النطفة باقية وهو انسان حتى يكون شيء واحد في حالة واحدة طينا وحيوانا او نطفة وجملة انسانا واما ان يكون قد بطلت النطفة بكليتها حتى لم يبق منها شيء اصلا وكذا الطين ثم حصل انسان او حيوان ورجع ما حدث من النطفة انسانا وما خلق من الطين حيوان بل ذلك شيء بطل بكليته وهذا شيء حصل ابتداء واما ان يكون الجوهر الذي كان فيه الهيئة النطفية او الطينية قد بطلت عنه تلك الهيئة وحصلت فيه هيئة انسان او حيوان والاولان باطلان بالاتفاق وكذلك كل من زرع بذرا او نبت منه شيء او تزوج فيكون له ولد يحكم على الزرع بانه من بذره ويفرق بين ولده وغيره بانه من مائه فالثالث هو معتقد الكل فظهر ان الخلاف ليس في ثبوت مفهوم الهيولى والمادة بهذا المعنى بل فيما يصدق عليه هذا المفهوم اهو اجزاء لا تتجزى ام اجسام صغار صلبة ام هو نفس الجسم بما هو جسم ام شيء ابسط من الجسم جزء له فذهب الى كل واحد منها طائفة فالحكماء بعدما اتفقوا على ان الجسم البسيط امر متصل في ذاته غير ذي مفاصل بحسب حقيقته كما هو عند الحس افترقوا فرقتين ففرقة ذهبوا الى ان الجسم كما انه غير مؤتلف من الاجزاء المتباينة كذلك هو غير مؤتلف الحقيقة من الاجزاء الخارجية مطلقا بل هو بسيط صرف قائم بذاته لا في محل قابل لطريان الانفصال على المتصل منه لطريان الاتصال على المنفصل منه مع بقائه في الحالين بحسب ذاته من غير ان يزول شيء ذاتي او يحدث شيء في ذاته ويسمونه من حيث جوهره وذاته جسما ومن حيث قبوله للصور والهيئات التي لا تختلف بها الاجسام انواعا هيولى وهذا المذهب منسوب الى افلاطون واختاره من الفلاسفة الاسلامية صاحب الاشراق وذهب فرقة اخرى كارسطاليس والشيخين وجمهور المشائين الى ان هذا الجوهر المتصل حال في جوهر آخر هو الهيولى الاولى والجسم البسيط مركب منهما واشهر ما استدلوا به هو طريقة الفصل والوصل وتقريرها يستدعي تمهيد مقدمات الاولى لفظ الاتصال يطلق على معان بعضها حقيقي لا بالقياس الى الغير وبعضها اضافي بالقياس الى الغير فالحقيقي اثنان احدهما كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى في الحدود ويلزمه ان لا يكون فيه مفصل بالفعل لانه لو كان فيه مفصل بالفعل لم يكن الجزءان مشتركين في حد واحد كما في العدد والمتصل بهذا المعنى فصل مقسم للكم ومقوم للمقدار وهذا اشهر معنيي الحقيقي وثانيهما كون الشيء في حد ذاته ممتدا في الجهات بحيث يمكن

الاتصال

الانفصال بالمعنى الاول ويعبر عنه بكون الشيء في حد ذاته ممتدا في الجهات وبهذا المعنى يطلق اسم المتصل على الصورة الجوهرية
قال الشيخ في الهيات الشفا واما الكميات المتصلة فهي مقادير المتصلات اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل
الذي هو الجسم بمعنى الصورة وقال المصنف في شرح الاشارات عند شرح قول الشيخ ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال
والانفصال بهذه العبارة يريد بالمتصل بذاته ههنا الصورة الجسمية وهي التي من شانها الاتصال لذاتها فهو
كونها بحيث يلزمها الجسم التعليمي فهي ذلك الامتداد الذي في الشمعة حال كونها كرة ومكعبا ومشكلا باشكال
الاشكال ثم قال والدليل على ان اسم المتصل قد يطلق على هذه الصورة قول الشيخ ثم نقل ما ذكرنا من كلام الشيخ
المنقول انفا والمتصل بهذا المعنى فصل مقسم للجوهر ومقوم للجسم بمعنى الصورة الجسمية واما المعنى الاضافي
فهو ايضا اثنان احدهما كون المقدار متحد النهاية لمقدار اخر كما في ضلعي الزاوية وثانيهما كون الجسم بحيث يتحرك
جسم اخر وان لم يتحد نهايتاهما كما في حلق السلسلة من الحديد ثم ان الانفصال لكونه مقابلا للاتصال ينقسم انقساما
الاتصال فكل اتصال باي معنى كان من المعاني المذكورة يقابله انفصال بالمعنى الذي يقابل ذلك المعنى من الاتصال
لا محالة فالاتصال الذاتي اعني كون الشيء بحيث لا يكون فيه مفصل بالفعل بحسب الحقيقة يقابله الانفصال الذي بازائه
اعني كون الشيء بحيث يكون فيه مفصل بالفعل ثم ان المراد ههنا ليس الا المعنى الحقيقي باي معنى كان قال المصنف في
شرح الاشارات بعد كلامه المنقول انفا ولو حمل المتصل بذاته ههنا على الجسم التعليمي الذي هو المقدار لكان
البرهان على اثبات الهيولى بحاله الا ان الحق ما ذكرناه انتهى وذلك لان المحققين ان الجسم التعليمي ليس الا مرتبة
تعين الصورة الجوهرية التي هي الممتد بنفس الذات فان الحق ان في الجسم ليس امتدادان متغايران بالذات احدهما
الصورة والاخر المقدار بل الممتد بنفس الذات له بحسب جوهر ذاته ان يمتد بابعاده في الجهات ليس يلزمه بحسب
جوهر ذاته ان يتعين امتداده بالتناهي او باللاتناهي وكذا تعين خصوصيات الاقدار المساحية المعينة في التناهي
اما وجوب تناهي الابعاد فيلزمه بالبرهان واما خصوصيات الاقدار فيجب خصوصيات الاستعداد
فطبيعة مطلق الامتداد مرتبة ذات الجسمية الطبيعية وتعين خصوصيات الاقدار المساحية مرتبة الجسمية التعليمية
فالفرق بين الجسم التعليمي والصورة الجسمية الطبيعية ليس الا بالتعين والابهام كنسبة الشخص الى الماهية المتشخصة
فسواء اخذ المتصل في البرهان باي من المعنيين الحقيقيين ومع ذلك فالحق هو اعتبار المتصل بالمعنى الجوهري لكونه
هو الاصل وبالذات فامر الهيولى يدور اثباتا ونفيا على ثبوت المتصل الجوهري وعدمه وان على تقدير ثبوته
هل يعدمه الانفصال اذا طرا ام لا فالمثبتون يدعون الاثبات في كلام المقامين والنافون النفي فيهما الثاني
ان الجسم يطرا ان الانفصال عليه لا ينعدم بالكلية بحيث لا يبقى منه شيء وهذا ضروري وقد نبه عليه بانا لا نفرق
لو كان اعداما لكان نسبة المياه التي جعلت من الجرة في الكيزان الى الماء الذي كان في الجرة نسبتها الى ماء البحر
مثلا والتالي باطل فكذا المقدم لا يقال على تقدير بقاء الجزء المسمى بالهيولى ايضا يلزم ذلك لكون هيولى العناصر
واحدة بالتشخص عندهم وايضا كون الماءين الحادثين جزئين وهميين للماء الذي في الجرة هو الفارق لانا نقول
كون الشيء واحدا بالتشخص لا ينافي كونه حصصا متفرقة اذا لم يكن الانفصال ذاتيا له كما في الهيولى فحصة الهيولى التي
في الجرة غير الحصة التي في البحر مع كون الهيولى واحدة بالتشخص على انه يمكن ان يقال كون المادة في ضمن الصورة التي
كانت مقترنة بها حال كونها في الجرة مستعدة لقبول الصور المتكثرة التي اقترنت بها في الكيزان يكفي في الحكم
بكون مياه الكيزان من ماء الجرة دون سائر المياه واما ان الحادثان كما يصح كونهما جزئين وهميين لماء الجرة
اذا لم يكن ماء الجرة ماخوذا منها

بمنع كونهما كذلك لما البحر اذا لم يكن هناك مادة مشتركة الثالثة ان الحق هو ان التشخص متحد مع الوجود بالذات
كما مر في مبحث التشخص والوجود متحد مع الماهية بالذات في الخارج كما مر في مباحث الوجود فلو كان في الوجود شيء
ماهيته هو الاتصال اي كان متصلا بنفس الذات كان وجوده وتشخصه نفس اتصاله بالذات فلو طرأ الانفصال
عليه وانعدم اتصاله لزم انعدامه ضرورة انعدام الشيء بانعدام وجوده وتشخصه وهذا معنى قولهم ان الوحدة
الاتصالية مساوقة للوحدة الشخصية فذلك بناء على كون التشخص مساوقا للوجود وعلى ما حققنا من كون التشخص
عين الوجود فالوحدة الاتصالية عين الوحدة التشخصية فيما هو متصل بالذات فيكون الانفصال تحول وجوده
احدا الى وجود واحدا الى وجودين وبعد تمهيد هذه المقدمات نقول لما ثبت بطلان الجزء الذي لا يتجزى وما
في حكمه وثبت اتصال الجسم بالمعنى الاول من الحقيقين وجب تركبه بالمعنى الثاني منهما ايضا اعني كونه متصلا بنفس
ذاته بل اتصالا فانما بذاته لا متصلا باتصال زائد عليه قائم به قيام العرض بالموضوع اعني باتصال الجسم
التعليمي على ما زعم الجمهور والا لتقدم بالوجود على ذلك الاتصال العرضي تقدم الموضوع على العرض فهو
في هذه المرتبة المتقدمة بحسب الوجود اما ان يكون منفصل الذات هو بحجم والا لزم كونه ذا مفاصل بينه
من الاجزاء واما ان يكون لا متصلا او لا منفصلا فيكون في تلك المرتبة خارجا عما من شانه ان يفرض فيه شيء
دون شيء وان يصح فيه فرض الابعاد فيكون من المفارقات في تلك المرتبة لا محالة فلا يجوز ان يعرض له الاتصال
العرضي اعني الجسم التعليمي بعد تلك المرتبة لامتناع كون الشيء اولا ليس من شانه فرض الابعاد ثم
صيرورته قابلا لفرض الابعاد للمنافاة الذاتية بينهما بالظاهر فاذا ثبت كون الجسم متصلا بنفس
ذاته وقد سبق انه مما يقبل الانفكاك والانفصال فلو كان الجسم المطلق مجرد هذا الجوهر المتصل بنفس ذاته
قائما بذاته غير حال في جوهر آخر غير متصل ولا منفصل في حد ذاته بل يدل الجوهر المتصل ثم فرضنا طريان
الانفصال عليه لزم انعدامه بحكم المقدمة الثالثة وهذا اعني انعدام الجسم بطريان الانفصال وكون التفريق
اعداما باطل لما مر في المقدمة الثانية فوجب كون الجسم المطلق مركبا من جوهرين جوهر متصل في حد ذاته وهو
الذي ينعدم بالانفصال وجوهر آخر غير متصل في حد ذاته ولا منفصل كذلك وهو الباقي في الحالين وظهر وجوب
كونه محلا والا لزم انعدامه بانعدام المحل اذ لا بد من الحلول ليتحقق التركيب الحقيقي فالحال هو المسمى بالصورة
الجسمية والمحل هو المسمى بالهيولى فان قلت ما ذكرت من لزوم ان يكون الجسم على تقدير كون اتصاله عرضيا
وكونه غير متصل ولا منفصل في حد ذاته من المفارقات يلزم في الهيولى ايضا فما الفرق بينهما في ذلك قلت
الفرق هو ان الصورة الجسمية مقدمة بالوجود على الهيولى على ما زعموا فلم يبق للهيولى في نفس الامر مرتبة وجود
يكون فيها عارية عن الصورة وخالية عن سبق الاتصال عليها ليلزم كونها متصلة ولا منفصلة في نفس الامر
بخلاف الجسم على تقدير كون الاتصال عرضيا له وكونه موضوعا للاتصال كما عرفت قال المصنف في شرح الاشارات
واعلم ان الاهم في هذا الباب ان يعلم انه لا يمكن ان يكون الاتصال والانفصال عرضين متعاقبين على شيء هو
موضوع لهما وهو الجسم كما سبق الى اوهام المتشككين في وجود المادة وذلك لان الشيء يجب ان يكون في ذاته غير
متصل ولا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعا للاتصال والانفصال فهو لا يكون من حيث ذاته بحيث
يفرض فيه الابعاد فلا يكون جسما البتة بل هو المسمى بالمادة فلا بد من انضاف شيء ما متصل بذاته اليه حتى يصير
جسما فذلك الشيء هو الصورة والمجموع هو الجسم الذي هو في نفسه متصل وقابل للانفصال والذين يجعلون

المتصل

المتصل عرضا على الاطلاق يثبتون ان كون الجسم متصلا في نفسه امر ذاتي مقوم للجسم والجوهر لا يتقوم بالعرض
انتهى ثم ان المصنف اختار في هذا الكتاب مذهب المتأخرين فقال فلا يقتضي ذلك اى كون الجسم متصلا في ذاته
وقابلا للانفصال ثبوت مادة سوى الجسم وهذا اشارة الى ما ذكرنا من انهم يسمون الجسم باعتبار قبوله للصور النوعية
مادة وهيولى وقوله لاستحالة التسلسل ووجود ما لا يتناهى اشارة الى الاستدلال على ما اختاره على سبيل
المعارضة مع الدليل المذكور للسابقين وتقريره انه لو كان انفصال المتصل مقتضيا لوجود المادة الباقية
لئلا يلزم انعدامه بالكلية لكان انفصال المادة ايضا مقتضيا لوجود مادة اخرى لئلا يلزم انعدامها بالكلية فاذا
قسمنا جسما واحدا الى جسمين فلكل منهما مادة على حدة فان المادة الواحدة لا يمكن ان تكون في المكانين بالضرورة
فالمادتان اما ان تكونا حادثتين عند انفصال الجسم واما ان تكونا موجودتين بوصف الاثنينية قبل الانفصال
فعلى الاول يلزم التسلسل لان كل حادث مسبوق عندهم بمادة على ما مر وعلى الثاني يلزم وجود مواد غير متناهية بالفعل
في الجسم ضرورة قبول الانقسام الى غير النهاية واقتضاء كل انقسام وجود مادتين بالفعل وكلاهما محال ومع
ذلك يلزم انعدام الجسم بالكلية كما لا يخفى ولا يخفى ضعفه وانما يتم ذلك لو وجب اتصاف المادة بالوحدة و
الكثرة لذاتها واما اذا كانت في ذلك تابعة للصورة على ما هو مذهبهم قال المص في شرح الاشارات بعد كلامه
المنقول انفا بهذه العبارة وانما ينبغي ان يعلم ان الوحدة التشخصية والتعدد الذي يقابلها ايضا لا يعرضان المادة
الا بعد تشخصها المستفاد من الصورة ليوقف على احوال الشبهة المبنية على اتصاف المادة بالوحدة والتعدد
على حسب ما ذكره الفاضل الشارح وغيره كقولهم لو كان تعدد الجسمين بعد وحدتهما مقتضيا لانعدامها ومحوجا
الى مادة توجد في الحالين لكان تعدد المادة بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضيا لانعدام المادة الاولى
ومحوجا الى مادة اخرى وينتهي الى غير ذلك من الشبه وذلك لان المادة الموجودة في الحالين غير موصوفة بنفسها
بوحدة ولا تعدد بل انما تتصف بهما عند تعاقب الصور انتهى كلامه ولما ذهب في هذا الكتاب الى نفي الهيولى
لانه اوفق بقواعد علم الكلام المسئلة الثامنة عشر في اثبات ان لكل جسم من انواع الاجسام طبيعة تخصه
وهي عند القائلين بالهيولى صورة جوهرية اخرى غير الصورة الجسمية يسمونها الصورة النوعية وعند الكل
سوى القائلين بالهيولى وبساطة الجسم قوة ما تنضم الى الجسم مقتضية لاعراض واحوال وآثار تخصه وبهذه القوة يصير
الجسم نوعا من الانواع فاثبات هذه القوة عندهم بمنزلة اثبات الصورة النوعية عند القائلين بالهيولى
فظهر ان هذه المسئلة من تتمة تحقيق ماهية الجسم فلا يكون اجنبية لمقصود الفصل وهذا ما وعدناك سابقا
فقوله ولكل جسم مكان طبيعي يقتضيه طبعه ويطلبه هو عند الخروج عنه على اقرب الطرق اى اقصر الابعاد
بينهما لتعينه بذلك بمنزلة ان يقول لكل جسم طبيعة خاصة يقتضي مكانا واحدا مخصوصا وكذا يقتضي شكلا
مخصوصا على ما سيأتي وكذا يقتضي شيئا مخصوصا مما لا بد للجسم منه من الكيفيات والاعراض لكن اكتفى بتخصيص المكان
والشكل بالذكر لان تلك الاحوال اما مختلفة في الاجسام البسيطة كالمكان واما متشابهة فيها كالشكل فذكر
من كل من الطائفتين امرا واحدا ليقاس به غيره على ما وجه به المص اكتفاء الشيخ بهما في شرح الاشارات في هذا
المقام وانما اختار هذين من غيرهما لكون كل منهما مما يتعلق به مباحث جليلة كما ستعرف ولما كان المكان
عند المص البعد لا السطح كان مما لا بد منه للجسم وعاما للاجسام كلها كما هو اختياره وعند القائلين بالسطح
يكون الحيز من هذا القبيل لا المكان قال الشيخ في طبيعيات الشفاء في فصل اثبات الحيز الطبيعي بهذه العبارة

اما الاول فظاهر مما سبق ... [illegible]

قوله يسمونها الصورة ... [illegible]

وقوله

ونقول ان كل معنى وكل صفة للجسم لا بد ان للجسم من ان يكون له فان له منه شيئا طبيعيا فهذا مثل الحيز فانه لا

جسم الا وبالحقيقة ان يكون له حيز اما مكان واما وضع وترتيب مثل الشكل فان كل جسم متناه وكل متناه فله

شكل ضرورة وان كل جسم فله كيفية او صورة غير الجسمية لا محالة لانه لا يخلوا اما ان يسهل قبوله للتاثير والتشكيل

او يعسر او لا يقبل وكل هذه غير الجسمية وقد يمكن ان يبين من هذا ان الجسم له كيفيات اخرى فنقول ان هذه

الاشياء وما يجري مجريها لا بد ان يكون منها للجسم شئ طبيعي ضرورة وذلك لان الواقع بالقهر والقسر عارض

بسبب عرض من خارج جوهر الشئ فقد يمكن ان يعقل ولا تعرض له الاسباب التي لوجوده منها بقي الا ما كان

منها لازما للطباع والبرء احيانا ضرورة ان يكون الجسم لا يعقل الا وبالحقيقة قاسر فبين واذا كان كذلك نفسه

الجسم فقد يمكن ان يفرض وجودا وهو ما عليه في نفسه ليس بغيره قاسر واذا فرض كذلك بقي وللطباع واذا بقي

كذلك لم يكن بد من ان يكون له اين وشكل وكل ذلك لا يخلوا اما ان يكون له من طباع او من سبب من خارج لكنه

قد فرضنا انه لا سبب من خارج فبقي ان يكون له من طباع والذي من طباع وجبلة ما دام طبيعته ووجوده

لم يقسر فان كانت طبيعته بحيث تقبل القسر امكن ان يزول ذلك عنه بالقسر وان كانت طبيعته بحيث لا يقبل القسر

لم يزل ذلك عنه بالقسر انتهى كلام الشفاء وتلخيص الدليل بعد فرض كون شئ من تلك الاحوال كالمكان مثلا

ما يمتنع انفكاك الجسم في وجوده عنه على كونه طبيعيا له هو ان نقول المكان مثلا يمتنع انفكاك الجسم في

وجوده عنه بشئ من الامور الخارجة الغير المقومة لماهية الجسم واللازمة لها وهيهنا لا يمتنع فرض انفكاك

الجسم في وجوده عنه بالضرورة واستنادها لا يجوز انفكاك الشئ عنه الى ما يجوز انفكاكه عنه ممتنع بالضرورة فيجب استناد

المكان الى شئ من مقومات ماهية الجسم ولازمها بل من مقومات ماهية الجسم من حيث هو نوع من الاجسام

مادة وصورة مشتركة وطبيعة مختصة فاستناد المكان الخاص لا يمكن الى الجسمية المشتركة لاشتراكهما

ولا الى المادة لكونها قابلة مختصة على انهما مشتركتان في العنصريات ولم يتعرض لها الشيخ لوضوح امرها

فيجب استناده هاهنا الى الطبيعة المختصة وهو المطلوب فان قلت لعله مستند الى تاثير فاعله قلنا تاثير فاعله في

وجوده الذي من شانه فرض وجوده لا دخل له في اقتضاء المكان لان المكان ونظائره ليست من لوازم ماهية

الجسم ليكون تاثير الفاعل في وجوده بالذات تاثيرا في لوازم ماهيته لتعرض على ما هو شان لوازم الماهيات

في المجعولية بل من لوازم وجوده وليس لوازم الوجود شانها شان لوازم الماهيات في ذلك كما حقق في مظانه

وتاثيره في مكانه من الامور التي ليست بمقومة لماهية الجسم ولا لوجوده ولا لازمة لما هو مقوم فلا يمتنع

فرض انفكاك الجسم عنه واما ما قيل من انه لا يمكن تحقق التاثير في وجود شئ بدون تحقق التاثير فيما هو لازم

لوجوده فجوابه ان التاثير في لازم الوجود لا يجب ان يكون من الفاعل المؤثر في الوجود بل اذا تحقق التاثير

في الوجود يجب ان يكون هناك تاثير متحقق في اللازم سواء كان من الفاعل او من غيره فيمكن قطع النظر

عن تاثير الفاعل في اللازم بعد فرض تحقق تاثيره في الوجود وقد يجاب عن اصل السؤال بان نسبة الفاعل

سواء كان موجبا او مختارا الى جميع الامكنة على السواء فلا بد من مرجح لتخصيص المكان المعين والمرجحات

الخارجية يجوز فرض انفكاك الجسم عنها فلا بد من مرجح داخلي مختص وهو الطبيعة فهذا هو الدليل العام

لجميع الاحوال التي يمتنع انفكاك الجسم في وجوده عنها وقد يستدل على خصوص كون المكان طبيعيا بانا

نشاهد الاجسام عند خلاها عن العوائق متوجهة حفاظها عن العوق ونقالها نحو التحت وذلك بحسب

قوله بانا نشاهد الخ فيه ان هذا الاستدلال لا يفيد الدعوى لكلية لعدم جريانه في غير العناصر ولا يدل على تخصيص كل من الثقيل والخفيف والحدس لا يعينه فتم

البطبع

الجمع لاعتبار لعدم المقاسة هناك وليس ذلك الا لكونها طالبة لامكنتها الطبيعية التي عند الفوق والتحت
ويتحقق من ذلك ان غيرها من الاجسام ايضا امكنة طبيعية تطلبها لانه لو فرض خروجها عنها يكون لكل
جسم مكان طبيعي هو المقدم ويمكن ان يكون قول المص يطلبه عند الخروج على اقصر الطرق اشارة الى الاستدلال
عليه بهذا الطريق على هذا الدليل شك قوي وهو ان توجه الخفاف والثقال اما الى نفس الجهة او الى
الاتصال بالكل حتى ان بعض الافاضل ذهب الى ان الاجسام كلها طالبة للجهات بالذات ولامكنتها بالعرض
وبسبب وقوعها في تلك الجهات على ما هو التحقيق وذهب ثابت بن قرة الى انه ليس لشيء من الامكنة حال يتخير
بردون غيره حتى يتصور ان جسما معينا طالب بالطبع دون ما عداه فاذا رمينا مدرة الى فوق فانما يعود
الى مركز الارض لان الجزء يميل الى كله الذي يجذبه لعلة الجنسية لا لان الطبيعة الارضية طالبة للمركز فلو
جعل الارض نصفين وجعل كل نصف من جانب اخر لكان طلب كل منهما مساويا لطلب الاخر حتى يلتقيا في
وسط المسافة التي بينهما ولو فرض ان الارض كلها رفعت الى فلك الشمس ثم اطلق من المكان الذي هي فيه الان
حجر لا يدفع ذلك الحجر اليها المطلبة لامر العظيم الذي هو شبيهه الى غيره لك ما لا احد في نقله الى الشيخ في طبيعيات
الشفا قد يشكل في امر الجزء اذ لا يشكل في امر غيره فان الجسم المتحرك في جهة العرض له امور من تلك قد يتحرك الى تلك
الجهة ومن ذلك انه يتحرك الى مكان ما ومن ذلك انه يتحرك الى حيث كليته فان يدل دليل الى اي واحد من هذه الاشياء
يتحرك ثم شرع في حل الاشكال فقال ولو كان المطلب الجهة والنهاية في نزوله الى اسفل لما وقف دون حد
وقوفنا الارض ولما طفا على الارض ولما رسب فيه الارض وكذلك الحال في الهواء لو نقص جزء منه متسفلا الى حيز
النار الى حيز نفسه وسنعلم انه لا يكون لجزء واحد جهتان بالطبع حتى يكون ذلك ان يقول ان الارض والماء
يطلبان جهة واحدة وحيزا واحدا ولكن الارض اغلب واسبق وكذلك الهواء والنار يطلبان جهة واحدة وحيزا
واحدا لكن النار اغلب واسبق ولو كان الهواء يطلب ما يطلب النار لكنه يعجز عن مساواته [illegible] لكنا اذا وضعنا ابدينا
على شطر من الهواء احسسنا باندفاعه الى فوق كما اذا حبسناه في اناء تحت الماء ولو كان يطلب المتحرك المكان فقط
والمكان هو سطح الجسم الطبيعي الذي يحويه بالطبع لكان الماء ينقف في الهواء حيث كان لانه في سطح الجسم الذي يحويه
ولكانت النار المستعلية يطلب ان يشتمل عليها مكان هو سطح فلك ما [illegible] الطلب حال الامر [illegible]
من سطح الفلك من جهة ولو كان يطلب الكلية لكان الحجر المرسل من راس البئر يلتصق بقعرها ولا يذهب غورا
فان الاتصال بالكل هناك اقرب مسافة ولكان الحجر يصعد لو توهمنا ان كلية الارض [illegible] موضعه فكان [illegible] لا يخلو
اما ان يكون بالطبع يمتنع جهة اخرى فيكون دون جهة وهذا محال او يكون فيما انفصل عن الكلية انفصالا الاخر من
جهة اخرى فيكون حركته الى الكلية ليس من طباعه ولكن يجذب الكلية اياه ونحن فرضنا حركته طبيعية وعلى انه
يستحيل ان يفعل الشيء في شبيهه فعلا او اثرا بالطبع من جنس هو شبيهه لا بان يعرض لكانت الارض الصغيرة كا
للمدرة اسرع اجتذابا من الكبيرة فالذي يجب ان يعتقد في هذا هو ان الحركة الطبيعية يطلب الحيز الطبيعي [illegible] هرب
من غير الطبيعي لا يطلقا ولكن مع ترتيب من اجزاء الكل مخصوص ووضع مخصوص من الجسم الذي تليه الجهات ان الجهة
عليها مخصوصة في الحركة الطبيعية التي لاجلها بالذاتها ولكنها موضوعة حيث المقصود والمطلوب متفق
ما ذكرناه فالطلب يتوجه الى هذه الغاية المتحققة فقط فلا يصح الى غيرها واما الهرب فيصح من متباينة ايها
اتفق [illegible] المكان [illegible] طبيعي وان كان الترتيب طبيعيا هرب [illegible] مثال الهواء [illegible] شدة هربا الهواء [illegible]

عليه فتحرك الحجر [illegible] الطرق

٢١ لاجل كون هذه الغفيها واد
الكلية التي لكل بسيط المقصود

غط

عن محيطه بسبب استحالة وقوع الخلاء ووجوب تلازم الصفائح فيتخلف الماء لما في مسام الاجزاء متصعدا فيها الهواء
عنها وان كان المكان طبيعيا اولا ليس لترتيبها حاصلا انتهى كلام الشفاء واما النقض باجزاء العناصر من
انها لا تقتضي مواضع معينة بل تقع في امكنتها حيث اتفقت فان الجزء من الماء مثلا ربما استقر في جزء من مكان
الماء مثلا وربما استقر في جزء اخر منه مع جواز ان لا يتبادلين فيها وامتناع ان يكون لجسم واحد مكانان طبيعيان
كما انه مدفوع بانها لكونها متفقة مع العناصر في طبايعها لا تقتضي الا مواضعها الطبيعية لكن على ترتيب
الطرف وقوعها تارة هنا من تلك المواضع وتارة هنا ليس الا بسبب اختلاف ترتيب المواضع بالنسبة اليها
حسب وقوعها في امكنة مختلفة قسرية بسبب اختلاف القواسر قال الشيخ لا يجوز ان يكون لجسم واحد مكانان
طبيعيان الا على جهة ان في جملة مكان الكل اجزاء بالقوة انها وقع فيه بسبب مخصص كان طبيعيا له كالمدرة
فانه اي جزء من حيز الارض يليها الطبيعي لها والا بعد لو حصل فيه لكان بعيرا ايضا اقرب كان طبيعيا لها فاما
مكانان متباينان فليس يمكن ذلك فان مقتضى الواحد بالتشخص من حيث هو واحد بالتشخص امر واحد بالتشخص ومقتضى
الكل المتشابه الاجزاء جملة مقتضى جميع الاجزاء والاجسام المتشابهة الطبايع لا يستحيل عليها الانفصال الطبيعي
بل انما يستحيل عليها بما يستحيل العرض بعرض وهي في طبيعتها بحيث يجوز عليها ان لو كانت متصلة واذا لا يستحيل
ايضا لها ان تكون يتجزأ بما سبقها فاذا انفصلت وتماسّت كان الجملة وهي يطلب المكان الطبيعي من جنس هي طبيعة واحدة
هي جملة هذه الطبايع فيجب ان يطلب جملة من الجزء هي هذه الجملة بل هذا الجزء لهذه الجملة كانت جملة يجتمع من احياز واحد
واحد فاذن الاجسام المتشابهة الطبايع فان احيازها كانها اجزاء حيز واحد يكون لجسم معين من تلك الجملة جزء
معين له من تلك الجملة لتلك الجملة لعلة ما اوجبه فيه ولا عناية احدث وهو موافق له بالطبع توجب لجزء منه اما
اختصاصه بالقرب فان النار انما يتحرك الى فوق الحجر من حيز كليته النار لانه هو اقرب بالها انتهى واما ما قيل من
انها اذا اختلفت طبايعها اتصلت بكليتها فلا يبقى اجزاء موجودة وما دامت اجزاء موجودة لم تخل في طبايعها
فيما يرد ذلك تخصيص للكلية حاصلة لها لا يقتضي امكنة ولا يتوجه اليها بل الى الاتصال بكليتها فهي مدة كونها
موجودة اجساما وليس لها امكنة طبيعية لكنه يرد عليه ان ذلك مسلم في غير الارض واما في الارض فالميل الطبيعي مانع
عن الاتصال بالكل وغير ذلك لان اجزاء الارض ما دامت ممنوعة عن الانفصال فهي مقسورة لا محالة فلم تخل وطبعها و
اما ما يتوهم من ان ذلك غير مسلم في غير الارض ايضا على راي من يقول ببساطة الجسم اذ عندهم اذا اتصلت الاجزاء
انما يرتفع كثرتها لا وجودها فمدفوع بانها على ذلك التقدير يبقى موجودة لكن بوجود الكل فلا يقتضي سوى
مكان الكل واما النقض بالمركبات الواقعة في مكان الجزء الغالب حيثما اتفق فمدفوع الخواص بانها بحسب صورها
النوعية التركيبية لا يقتضي امكنة زائدة على امكنة [illegible] بطبايعها اذ الصورة النوعية لا يزيد في الجسمية لكونها
من الاجزاء الصورية دون المقدارية واما بحسب الصور التي للاجزاء البسيطة فعلى تفصيل سيأتي فان قلنا المركب من حيث
الصورة التركيبية جسم لا محالة فيجب ان يكون له من حيث هو مركب مكان طبيعي والا لانتقضت الكلية قلت مقتضى
الكلية هو ان لكل جسم مكانا طبيعيا لا ان لكل جسم من كل حيثية مكانا طبيعيا فالمركب له مكان طبيعي هو جزء
مكان جزئه الغالب ولا يجب ان يكون له من حيث هو مركب ايضا مكان طبيعي وانما كان يجب لو كان اداه التركيب حيثية
وليس كذلك فلو تعددا تبعي يعني لو كان لجسم واحد مكانان طبيعيان لزم ان لا يكون طبيعيا ما فرضناه طبيعيا
وذلك لو حصل الاول ان الواحد لاحدهما ان لو لم يطلب الاخر مع غلبته وطبعه لم يكن الامر طبيعيا وان كان

قوله واما
النقض بالمركبات
وفيه دفع هذا النقض بما
حاصله ان المكان الطبيعي
ليس ما يقتضيه الجسم عند خروجه [illegible]
[illegible]

[illegible]

حال المركب لا اولا طبيعيا والا لم يهرب عنه طالبا الخروج وما قيل من ان عدم الطلب لمكان طبيعي يجب ان يكون واحد
لمكان طبيعي انه لا يطلب في كونه طبيعيا انما يقتضي انه لو لم يطلبه مطلقا مدفوع بان هذا صريح في ان هذا
المكان ليس امرا مطلوبا بخصوصه بل الطبع هو القدر المشترك بينهما بل الاقرب منهما كما مر في كلام الشيخ واما ما اجيب
عنه بان المكان الطبيعي ما يطلبه الجسم بعد حصوله الخروج عنه مطلقا ففيه ان الدليل ما دل الا على ان للجسم مكانا
طبيعيا بمعنى انه حصل فيه لا يكون فيه بسبب قاسر الثاني انه لو كان الجسم خارجا عنهما الا على سمتهما فاما ان يطلبهما
معا وهو محال او يطلب واحدا منهما فقط فلا يكون الاخر طبيعيا او لا يطلب شيئا منهما فليس شيء منهما طبيعيا
ولو ورد ان يمنع خروج الجسم عنهما الا على سمتيهما باقيا في بعد بينهما فلا يكون محلي الجمعة اجيب بان معنى تخلية الجسم
ان لا يلبسه قاسر في مكان والجسم الواقع لا على سمت المكانين غير محبوس بالقسر في مكان اذا الكلام على تقدير ان
يكون هناك قاسر فيه نظر لان المانع يقول ان الجسم محبوس يكون لا على سمت المكانين وفي ذلك اذا الكلام على تقدير
ان لا يكون هناك قاسر عليك لا ثالث فيه فيمنع عدم القاسر فيمنع القاسر نظير ذلك ما قال الشيخ في الشفا
ولسائل ان يقول انا لو توهمنا النار في مركز الفلك لا يميل الجزء منها الى جهة فما ذا يعرض لها في طبعها السكون
بالطبع وذلك لانه ان تحرك الى جهة لا تختص بجهة فلو كان يعرض لها السكون ولكن بالقسر لانها كانت
تقتضي ان يخرج عن حيزها في اسطها منبسطة الى الجهات بالسوية الى ان ينتهي كل جزء من المنبسط الى ما هو اقرب اليه من
المكان الطبيعي لكن المحيط والمحيط به من المكان حتى لا يمكنها من ان تداخلها فقد هذا النفوذ لا يتاتى بالحركة لا
الحركة يكون في جهة دون جهة وهذا الانبساط في كل جهة فيكون ساكنة بالقسر ثم قال فان قال قائل لا يجوز ان يحدث
في الوسط الذي هو عندنا يتحرك وهذا القسر الخارج عن الطبع هو عجيب جدا فان الطبع يقتضي اسحاله عن ممكن لعله
عرض فادى ذلك الى حكم غريب ونحن لا ندري استحالة هذا العارض ولا نمنعها انتهى فما يحققونه ان الطبيعي الذي
يكون الجسم لا على سمت المكانين غير لازم فان لكل جسم واحد ان واحدا من المكانين بالطبع من حيثية ما مكانا متحقق
مطلقا سواء كان على سمتيهما او لا على سمتيهما كما يشهد به ادنى تامل ثم نقول لو كان لجسم ما مكانان طبيعيان فخرج
الخروج عنهما على التبدل اما ان يطلبهما معا وهو محال او يطلب احدهما فقط فلا يكون الاخر طبيعيا او لا يطلب شيئا منهما
فليس شيء منهما طبيعيا ولا يرد عليه ان خروجه عنهما معا ممتنع من البداية بانهما فان الجسم لا يخلو عن احد امرين اما
ان يكون خارجا عنهما معا او عن احدهما فقط ولا ثالث لهما بالضرورة وعلى التقديرين لا يطلبه احد المكانين فلا يكون احد
المكانين طبيعيا له حيث لا يطلبه في شيء من الحالات الا انه ممكن له فان قلت لم لا يطلبه في بعض الاحوال وهو حين كونه ازيد
اليه قلنا الحكم له حقيقة هو مفهوم ما اقرب هو امر واحد لا ان تعدده لا يصدق عليه لا شيء مما يصدق عليه بخصوصه
فليتدبر ومكان المركب مكان الجزء الغالب اذا ما انفق وجوده فيه فيعرف ان المركب من جهة الصورة التركيبية لا
يقتضي مكانا تاما ولان التركيب انما يعرض بعد الابداع وايجاد مكان على سبيل الابداع قبل التركيب يطلب المركب اذ
وجد ويقتضي تحقق الخارج الابداع وهو محال كما سبق فاما كثير المركبات امكنة البسائط بعينها فان قلت لم لا يجوز
ان يوجد مركب بالابداع بان يوجد الفاعل مركبا مع بسائطه دفعة واحدة كما ذهبوا اليه في الافلاك الكلية والجزئية
قلنا المراد بالمركب ما كان من بسائط وفعل ان تعالى يحصل من ذلك حيز وحدة حقيقية يتوهم كون مكانه من هذا
الجهة غير امكنة بسائطه والاوفق ان مثل الفلك الكلي المركب من الافلاك الجزئية لا يستدعي مكانا زائدا ولا
بد هي التوهم المرادف العدم حتى وحدة جسمانية هذا الاصل اذ المركب المتوقف على حصول الفعل والانفعال

[illegible]

بين

بين بسايطه تمنع ايجاده مع بسايطه دفعة واحدة لتوقف الفعل والانفعال على حركة في زمان لا تحتمل ولعله حق
ايضًا بانه يجوز ان يشغل مكان المركب قبل حدوثه بسيط ما يتخلخل واجيب بان التخلخل انما يكون بالحركة التي انما يحدث
في زمان ففي اثناء ذلك الزمان يتحقق الخلاء واورد انه يلزم الخلاء لو كان شغل ذلك بتخلخل واحد اما لو كان
بتخلخلات متغايرة يتصل كل تخلخل بما يتصف قبله وهكذا الى غير النهاية فلا يلزم الخلاء وانه يجوز ان يكون المراد
بالتخلخل هو رقة القوام فيجوز ان يكون بسيط ابدع رقيق القوام ارق مما يقتضيه طبيعته وبعد ذلك مقداره
على مقداره الطبيعي وعلى هذا وان لزم ان لا يكون العناصر البسيطة على وضعها الطبيعي في زمان من الازمنة لكن
لكن لا برهان على استحالته ومنها ان دوام القسر غير معقول وان الابداع على خلاف مقتضى طبيعة الشيء مما لا
معنى له واما من جهة بسايطه فيقتضي مكانا هو بعض امكنة بسايطه فان كان احد بسايطه يغلب في القوة على
غيره يكون المكان الطبيعي للمركب هو بعض اجزاء مكان الجزء الغالب بحسب اقتضاء القرب كما مر في جواب المنقوض
باجزاء العناصر والا كانت الاجزاء التي امكنتها في جهة واحدة هي الغالبة فمكانه هو ما يقتضيه الغالب بحسب هذه
الجهة فان كان الغالب هو الماء والارض وكان المركب مركبا من العناصر الاربع كلها فمكانه الطبيعي يكون واقعا على
الفصل المشترك بينهما مشتملا عليه في اي موضع منه يقتضيه القرب كذا ان كان الغالب هو النار والهواء وان
كان مركبا من ثلثة عناصر كالماء والهواء والنار مثلا وكان موضع التركيب موضع الماء مثلا وكان الهواء والنار
الواقعان في جهة واحدة من حيز الماء غالبين لا محالة فيجذبانه الى جهتهما فاذا حصل في حيز الهواء وقف هناك
بانضمام الهواء ولم يتجاوزه لان الجذب من هذا الحيز الى الجهتين على السواء وامساك الهواء اياه هناك لا يبطل
تخالف جزئي الماء والنار لكونهما متساويين في الجذب هذا اذا كان المركب مركبا عن اكثر من بسيطين واما ان كان
مركبا عن بسيطين فان كان احدهما غالبا فالحكم للغالب كما مر وان كانا متساويين فان كان المركب منهما في الفصل
المشترك بين حيزيهما فمكانه الطبيعي يكون هناك الا انه لم يحتبسا الا بالقسر سواء كان القسر تجاذبا او بان يكون
وضع احدهما بحذاء جهة الاخر بل يفترقان لولا القسر فهذا القسم من المركب مكانه حيث ما اتفق ذلك القسر فيه
هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام وهذا هو المطابق لكلام الشيخ حيث قال في طبيعيات الشفا واما المركبات فان
تركيبها لا يخلو اما ان يكون عن بسيطين او اكثر فان كان عن بسيطين فاما ان يكونا متساويين في القوة او احدهما
اغلب فان كانا متساويين في القوة ولم يتفق ان كان وضع احدهما بحذاء جهة الاخر يفترقا ولم يحتبسا الا
بقسر جامع وان تواجهت حركاتهما وتعلق كل من مكانه كعبد الاخر تقاوما وقسر كل واحد الاخر فوقفا الا ان يبطر
على احدهما معين او يكونا في الحد المشترك بين الحيزين فيجوز ان يقفا فيه بالطبع وان غلب قوة احدهما وكسر
على المزاج حاصل كان المكان الطبيعي مكان الغالب وان كان عن اكثر من بسيطين وفيهما غالب فالحيز للغالب
وان تساوت جواذب الشرط غالب البسيطان اللذان جهتهما واحدة بالقياس الى الموضع الذي فيه التركيب
كالماء والنار والهواء وموضع التركيب الماء وحصل المركب في اقرب الحيزين وهو حيز الهواء من حيزه وفوق المركب
وموضع الماء ولم يتجاوزه اذا لجذب عنه الى الجانبين سواء والامساك فيه عن البسيط الذي يطلبه تلك الجهة
لا يبطله تخالف الجزئين وعسى ان لا يصح امتزاج من الاجسام البسيطة التي تتلاوم بها الا وهناك غالب يجمع
وبعض الاجزاء الاخرى فما نعا اياها عن الحركة الى احيازها الخاصة او يكون الاجزاء قد تصغرت تصغرا لا
يمكنها ان يعقل في الاجسام التي بينها وبين كليتها حرفا او يكون قوة قاسرة على الاجتماع غير قوى تلك

في كون الفصل المشترك مكانا لهذا المركب توقف بل المكان الطبيعي لهذا المركب هو ما بين في كلام الشيخ من اقرب الحيزين الى حيز التركيب فمر حسن ل

البسايط انتهى كلام الشفا فقوله فان كان عن اكثر من بسيطين يشمل القسمين اللذين ذكرناهما اعني ما يكون تركيبه عن

اربعة عناصر وما يكون تركيبه عن ثلثة عناصر الا انه خص البيان بالثاني وترك الاول لاشتراكه مع قسم واحد

المركب من الاثنين في الوقوع في القسم المشترك الذي قد بيّنه اولا فتدبر فان قيل المركب المتساوي البسيطان لو

اخرج من المكان الذي اتفق حصوله فيه لم يعد اليه طبعا بل سكن اينما اخرج من امكنة بسائطه لعدم المرجح فلا يكون ذلك

المكان طبيعيا له وايضا يجوز ان يكون له والمركب الذي بعض بسائطه غالب صورة نوعية يقتضي حصوله في مكان

الجزء المغلوب والمساوي قلنا الجواب عن الاول ان المركب المذكور قد شرط الشيخ كون بعد كل من بسيطيه

من مكانه كبعد الاخر من مكانه ولعل ذلك لان الحركات الطبيعية تشتد عند القرب من امكنتها وتفتر عند البعد

عنهما فاذا اخرج المركب المذكور من المكان الذي اتفق فيه الى مكان اخر من امكنة بسيطيه لم يبق ذلك التساوي

فيه لكونه اقرب الى مكان احد البسيطين لا محالة فلا يكون هناك ذلك المركب المفروض بل يصير من القسم الذي احد

بسيطيه غالب وعن الثاني ان الصور النوعية انما تفيض على حسب استعداد المادة فالمركب الذي يكون ارضيته غالبة

يكون استعداده مقتضي الارضية فيه اكثر من استعدادات مقتضيات سائر الاجزاء فيجب ان يكون الصورة الفائضة

على حسب الاستعداد تابعة للاستعداد فالفائضة على حسب الاستعداد المختلف يكون تابعة لاستعداد الغالب

ولا اقل من ان لا يكون منافية لمقتضاه فلا يجوز كونها مقتضية لحصوله في مكان الجزء المغلوب والفائضة على

المساوي يكون تابعة للاستعداد المساوي فلا يجوز ان يكون مرجحة للحصول في احد امكنة الاجزاء وكذا الشكل

يعني كما ان الطبيعة كل جسم يقتضي مكانا مخصوصا كذلك يقتضي شكلا مخصوصا لان الشكل مما يلزم الجسم بحسب

الوجود لان كل جسم متناه لما سبق من تناهي الابعاد فيحيط به حد واحد او اكثر لان المراد من الحد هو النهاية

فيحصل له بسبب احاطة الحد الواحد او الحدود هيئة والمراد من الشكل هو تلك الهيئة والمقصود ان من هذا الشكل اللازم

للجسم في الوجود شيئا طبيعيا له كما مر وما قيل عليه من ان حصول الشكل للجسم يتوقف على تناهي ابعاده ولا شك

ان طبيعة الجسم لا يقتضي تناهي ابعاده وما يعرض للشيء بواسطة ليست مستندة الى ذاته لا يكون عارضا له

لذاته مدفوع بان هذا مبني على مقدمة ليست بينة ولا مبينة وهي ان طبيعة الجسم لا يقتضي تناهي ابعاده نعم التناهي

ليس بلازم لماهية الجسم كالزوجية للاربعة بل لازم لوجوده لكن بلازم بين لوجوده كالحرارة للنار بل لازم

يحتاج اثباته الى دليل ولا يقتضي ذلك حاجته الى واسطة في الثبوت مع قيام البرهان على وجوب استناده الى

الطبيعة من غير واسطة غريبة والطبيعي اي الشكل الطبيعي للجسم البسيط وانما لم يتعرض لبيانه اكتفاء بالشهرة والظهور

لعدم انضباط اشكال المركبات من المعادن والحيوان والنبات وما وقع في شرح العلامة من ان الشكل الطبيعي

هو الاستدارة وباقي الاشكال قسرية يتوهم من ظاهر العبارة هو الكرة قالوا لان الطبيعة في الجسم البسيط واحدة

والفاعل الواحد في القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا وكل شكل سوى الكرة يقتضي افعالا مختلفة فان

المضلع من الاشكال يكون جانب منه خطا واخر سطحا واخر نقطة واعترض عليه بالمنع والمعارضة والنقض اما

المنع فهو انا لا نسلم ان الفاعل ههنا واحد حقيقي حتى لا يمكن ان يصدر عنه افعال لم لا يجوز ان يكون للطبيعة

البسيطة جهات واعتبارات بها يكون مبدأ الافعال مختلفة وقال بعض الافاضل طبايع البسايط قد اقتضت

اثارا متعددة كالطبيعة الارضية فانها اقتضت اليبس والثقل والبرودة والشكل فكيف يقول الفلاسفة

انها لا تقتضي افعالا مختلفة لانها طبيعة واحدة بل مرادهم بما ذكروا ان المادة في البسيط امر واحد متشابه في جميع

الاجزاء التي الطبيعة الحالة فيها ايضا كذلك فاذا اقتضت شكلا غير شكل الكرة جعلت اجزاء المادة المتشابهة بعضها
مختصا بزاوية وبعضها مختصا بنقطة وبعضها بغير ذلك وذلك ترجيح من غير مرجح لفرض عزل الجسم عن المؤثرات
الاجنبية فالوجه في الايراد ان يقال لا يقتضي الطبيعة كلا من افعالها بانفراده والنقطة بانفرادها بل تقتضي
شكلا معينا كالمخروط مثلا في مادة مخصوصة والاجزاء المعروضة للافعال المختلفة اجزاء فرضية لا تعين
لها مستقلا ولا يمتاز بعضها عن بعض بحسب نفس الامر حتى يصح ان يقال انه يستدعي جعل بعضها محل الاحداث
او الخط دون غيره سببا مخصصا وعلة مخصصة كما انه اذا اقتضت الطبيعة شكل الكرة ايضا فيجعل بعض
الاجزاء كامنة وبعضها بارزة من غير مرجح لان الاجزاء فرضية ولا يمكن وجود الكرة الا بان يكون الاجزاء كذلك
انتهى ما قاله وانت تعلم ما قاله في بيان مقصود الفاضل المحشي فهو حق واما ما قاله في توجيه الايراد فليس بشيء لان الطبيعة
اذا اقتضت المخروط مثلا في المادة البسيطة اقتضت امورا موجودة مختلفة هي الزاوية والنقطة وغيرهما
في اجزاء مفروضة متشابهة وهذا اشنع مما لو اقتضت امورا موجودة مختلفة في اجزاء موجودة متشابهة لان
اختلاف وجود الاجزاء وتشخصها وان كانت الاجزاء متشابهة لعله يكفي للتخصيص بخلاف ما اذا كانت
الاجزاء مفروضة محضة فانه ليس هناك اختلاف في المخصص مع كون مقتضيات الطبيعة مختلفة واما
في الكرة فليس الاختلاف الذي ذكره اعني كون بعض الاجزاء وبروز بعضها امورا موجودة فلا يقتضي مخصصا
مختلفا فانه ليس بوجود الاجزاء وامتيازها بل بوجود الامور الحالة في الاجزاء واشتباهها مع كون الاجزاء
مفروضة محضة فلينظر حتى يظهر انه كيف اشتبه الامر عليه فنحو تقرير البرهان على هذا المطلب هو ان الطبيعة
في الجسم البسيط متشابهة وسارية في الاجزاء المتشابهة وكذا ما يلزم تلك الطبيعة من المادة المطلقة والجسمية المشتركة
وما يلحقها يجب ان تكون كلها متشابهة وكل شكل غير الكرة مشتمل على امور مختلفة موجودة وصدور مثل هذا
الاختلاف عن طبيعة متشابهة في مادة متشابهة يستلزم تخصيص بعض هذه الاجزاء المتشابهة بالسطح وبعضها
بالخط وبعضها بالنقطة الى غير ذلك من غير مخصص لكون جميع الامور التي ههنا مع الجسم البسيط بعد فرض خلية
وطبعه متشابهة وما يمكن ان يلحقه من الامور المختلفة الغريبة مقطوع النظر عنه في هذا الفرض وهو محال لكونه
ترجيحا من غير مرجح فلا اعتراض عليه بالمنع واما المعارضة فهي راجعة ههنا الى ان دليلكم لا يستلزم مطلوبكم
فتقريرها ان البسائط اذا كانت مشتركة في الكروية فيجوز استنادها الى الجسمية المشتركة فلا يجب كونها
طبيعية والجواب انه لا يلزم من اشتراكها في مطلق شكل الكرة اشتراكها في الشكل الواحد النوعي لان مراتب
الاستدارات انواع مختلفة كما حقق في موضعه واجاب عنه المصنف في شرح الاشارات بانها من حيث هي مطلقة
كذلك اما انها من حيث تشخصها فمتأخرة عن المقادير التي تختلف باختلاف الطبائع وكذلك كانت مستندة الى
الطبائع واجيب ايضا بان غرض الحكماء ليس الا ان الاجسام البسيطة اذا خليت وطبائعها كانت كرات فاذا اقتضت
الصورة الجسمية شكل الكرة يحصل غرضهم وفيه ما فيه واما النقض فمن وجوه الاول ان الارض بسيطة وليست
كروية لما عليها وفيها من التلال والوهاد والكروية الحسية غير كافية لكون الدليل دالا على الحقيقية والجواب
ان شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه وقعت هناك اسباب خارجية كالرياح والامطار فانثلم بها جزء من الارض
ولكون اليبوسة التي لها حافظة لكل ما يحصل لها من الاشكال طبيعيا او قسريا بقي شكلها على ذلك الانثلام
وكون اليبوسة المانعة عن العود الى الشكل الطبيعي مستندة الى الطبيعة المقتضية لكرويتها لا يوجب كون

بان تقتضي الزاوية بانفرادها

بجهات متشابهة

قوله
ولكون اليبوسة
جواب سؤال هو ان الكروية
اذا كانت مقتضى طبيعة الارض
وخرجت عنها بسبب من الاسباب
الخارجية فمتى ارتفع الاسباب
يجب ان تعود الى شكلها
الطبيعي فاجاب عنه
بقوله ولكون
الخ

قوله
وفيه ما فيه
اشارة الى انه في صدد
اثبات الصورة النوعية بل يحتج
المستلزمة للشكل المعين و
المكان المعين وهذا
الجواب ليس بهم
بل عليهم

لعل ان الدعوى ليس الا ان البسيط
اذا خلي وطبعه كان كرويا والنقض به
لا يمكن الا اذا تحقق بسيط خلي وطبعه
مع كونه غير كروي ودعوى هذا التحقق
لا يمكن في عالم العناصر لكونه مشحونا بالقوا
والقسر الخفية فلا يكفي
بل يجب ان يكون
مادة النقض
متحققة

الخ

الشيء مقتضياً للشيء ولما يمنع منه لان الهيولى لبساطتها تعرى بالذات عن الكروية بل ان شانها الا لحفظ الاشكال فهي معينة
للطبيعة في مقتضاها في الحقيقة لكن لما كان شانها ذلك ولا تميزها بالعرف الطبيعي والغريب حفظ الغريبة
فمنعها عن العود الى الطبيعي انما هو بالعرض وانما عرض ذلك لذهولها عن الحالة الطبيعية من وجه وبقائها عليها
من وجه هذا خلاصة ما قال الشيخ في الشفاء وتحصيل المحقق في شرح الاشارات الثالث وهو مما اورده الامام وهو
ان متممات الافلاك والنقر التي يتكون منها التداوير والكواكب من الافلاك مع بساطتها تخالف القمر بحسب التشكل لما
فيه بتقصير الاستدارة وانتم لا تجوزون حصول ذلك بالقسر واجاب عنه المحقق في شرح الاشارات بان اختصاص
الصور الكمالية ببعض البسائط في فطرتها الاولى لاسباب تعود الى العلل الفاعلية غير ممتنع كما ان اختصاصها
ببعض المركبات لاسباب تعود الى العلل القابلية في الفطرة الثانية غير ممتنع فان الكلام بيننا وبينكم انما في هذه
الفطرة انما يتصل به صورة كمالية ثابتة او حوادثه مع بقائه قسريا ذلك الفلك كرة يختص بها هي فلك خارج المركز
او تدوير او كوكب مع بقاء الصورة الاولى المتشابهة بجميع اجزاء الفلك الاول فيها فيكون ذلك بحسب امر في العلة
المقتضية لوجود ذلك الفلك ويلزم من ذلك ان يبقى من الفلك الاول متمم او نقرة مخصوصة بالصورة الاولى
فقط على ما يشهد به علم الهيئة انتهى وتفصيله ان هذا النقض لو جعل نقضا على الدعوى كما هو الظاهر فالجواب
عنه ان الكوكب مثلا ليس من حيث صورته جزء الفلك بل من حيث مادته وهو من حيث المادة ليس بمفروز من الفلك
ليلزم ان يكون في الفلك من حيث هو فلك قسر ويبطل بذلك استدارته بل مفروز من جهة تعلق صورة اخرى
بهذه الحصة من مادة الفلك ولا دخل لهذه الصورة في كونه جزء الفلك بل محل هذه الصورة جزء من فلك فكون
هذا الجزء مفروزا من الفلك انما هو بالعرض ولا يلزم في الفلك قسر من حيث هو فلك بالذات ولو جعل نقضا
على مقدمة الدليل اعني وجوب كون فعل الطبيعة الواحدة متشابها غير مختلف بان يقال طبيعة الفلك لكونه
بسيطا يجب تشابه افعاله وقد اختلف من حيث وجود الامور المذكورة فيه فالجواب عنه ان فعل طبيعة الفلك من
حيث طبيعته في مادة الفلك من حيث هي مادته لم يختلف اصلا والاختلاف المتحقق هناك ليس من طبيعة الفلك
وحدها ولا من طبيعة الكوكب بل من اجتماع عدة من الطبايع فوقع الاختلاف هناك بالعرض لا بالذات وفعل
كل طبيعة من تلك الطبايع في مادتها من حيث هي مادتها ليس الا الاستدارة والتشابه وقد يورد جميع الكرات
المجوفة من الافلاك وغيرها نقضا على المقدمة لتحقق الاختلاف بالسطحين في كل منها واجاب عنه الاستاد في
شرحه في شرح الهداية الاثيرية بان حقيقة كل من كليات الافلاك والعناصر تقتضي لذاتها ان يكون له مكان
خاص ووضع خاص وهيولى كل منها انما لا يقبل الا مقدارا معينا فالطبيعة اقتضت اولا في مادة كل منها
مقدارا معينا في موضع معين واقتضت بعد ذلك الشكل ويكون ذلك الشكل ابسط الاشكال المتصورة في
ذلك الجسم فحصل التجويف لا بمقتضى الطبيعة بالذات بل بالعرض وقد يتقصى عنه بان يتوهم فيضان صورة واحدة
على كرة العالم الجسماني ابتداء اولا ثم طريان صورة اخرى على بعض منها هو من اقصى الثامن الى مركز الارض فيفرز
منها كرة التاسع فيحصل التجويف فيها بالعرض ثم صورة اخرى على بعض آخر هو من اقصى السابع الى المركز
فيفرز كرة الثامن مجوفة بالعرض وهكذا الى الكرة الثالثة عشر اعني جسم الارض فيحصل التجويف في كل كرة
هي فوق الارض بالعرض لا بالذات كما في نقر الكواكب هذا باطل لتقدم الصورة النوعية على الصورة المتقدمة
على الصورة الجسمية تقدما بالذات كتقدمها على الهيولى فلا يمكن سبق الاتصاف على التجويف هذا اذا كان

الصورة

قوله انا لا نسلم ان صورة الفلك بل الظاهر انها حالة في المجموع من حيث المجموع كالصورة الحيوانية في البنية وكذا الصورة التركيبية في العناصر منه عفي عنه

الصورة الاولى الفائضة على الكل صورة جسمية فقط واما ان كانت صورة كالية نوعية كالصورة الكمالية فيلزم كون كل طارية اشرف واكمل من السابقة فيلزم كون الارض اشرف من الفلك بمراتب كثيرة وكذا كل فلك تحتا هو فوقه بقدر ما بينهما من الافلاك والصور هذا فان قيل بالجواب المذكور وان اندفع النقض لكن يبقى انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين في الكوكب والتدوير والخارج المركز وهو محال لا يقال لانم استحالته لان صور العناصر باقية في المركب وتحل فيه صورة اخرى سارية في اخزائه لانا نقول صورة المركب سارية في جميع اجزائه المقدارية المركبة لا البسيطة والا لزم كون جزء واحد نارا وارضا وهواء ومثلا واستحالته بديهية بل يمكن ان يقال البسايط المركبة من الاجزاء المقدارية للمركب من حيث هو مركب وان كانت اجزاء مقدارية لمادته فالعناصر ليست اجزاء مقدارية للياقوت مثلا من حيث انه ياقوت بل الجسمية التي هي مادة للصورة الياقوتية وفيه كلام سيأتي في مبحث المزاج وانه اذا كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبايع فلا يكون بسيطا لا يقال معنى التركيب القوى ان يكون لجزء من الجسم قوة ولجزء اخر منه قوة اخرى وليس في الفلك كذلك اذ الصورة الاولى سارية في الكل والثانية مختصة بالبعض لانا نقول فيلزم ان يكون فلك الثوابت مركبا من قوى وطبائع وانه اذا جاز في الفلك اتصال صور متعددة هي مبادئ افعال مختلفة فليجز في ساير البسايط فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا قلنا الجواب عن الاول انا لانم ان صورة الفلك سارية في اجزائه كصورة الماء والا لزم كون جزء الفلك فلكا كما ان جزء الماء ماء اذ ذلك معنى سريان الصورة في الاجزاء كما لا يخفى وعن الثاني انه قد عرفت انه لا يلزم ان يكون في شيء من الفلك من حيث انه فلك صورتان مختلفتان فلا يلزم ذلك وعن الثالث انك قد عرفت ان فعل كل صورة في مادتها من حيث هي مادتها الكلية الاستدارة والتشابه فمن اين يلزم عدم استدارة اشكال البسايط هذا لكن هنا اشكال قوي كان قد سنح لي وهو ان الجزء الذي يبقى بعد افراز الخارج المركز من الممثل ويسمى بالمتمم وكذا ما يبقى بعد افراز التدوير من الخارج وبعد افراز الكوكب من التدوير جسم لا تحدد وليس له طبيعة مختصة به ولا سرت فيه الصورة المتشابهة مثلا للمتمم ولانه يلزم تعدد افراد النوع الواحد المبدع فيهما لانفصاله عن الممثل وعن المتمم الاخر وكان كرة تامة وليس ايضا موجودا بعين وجود الكل كما هو شان الاجزاء المفروضة فيلزم ان يكون الجسم موجودا بما هو جسم بدون صورة نوعية وان يحصل الجنس في الخارج بالفصل وبطلانه مما قد تقرر عندهم والجواب عنه انا لانم انه منفصل عما هو جزء له كالممثل بالذات او بالعرض بل هو منفصل عن الخارج من حيث الصورة بالذات وعن المتمم الاخر بالعرض وليس منفصلا عن الممثل لا بالذات ولا بالعرض بل هو متحد الوجود معه ومحصل الصورة وليس موجودا براسه اي منفصلا عما هو جزء له اصلا ولا عما له صورة مختصة اعني الخارج من حيث المادة بالذات بل بالعرض وذلك المتمم من ان الخارج ليس جزء الممثل من حيث الصورة بل من حيث المادة ولا هو مفروض عنه من حيث المادة بل من حيث الصورة فلا اشكال هذا وقال بعض الافاضل لدفع النقض المذكور ان الدليل على وجود الخارج المركز ليس الا وجدان الاختلاف في الحركات الفوقية المنسوبة الى المتحيرة على ما فصل في مظانه وكذا التدوير فيجوز ان يكون الفلك متصلا واحدا لا جزء له بالفعل ويكون الحركات المختلفة منسوبة الى اجزائها المفروضة ولا يحتاج ورفيه اذ لا بعد في ان يتحرك الاجزاء المفروضة في المتصل الواحد حركات متغايرات لحركة المتصل كما في الغمرات التي تقع في البحور وفي ربح المنارة بل في جميع الانهار العظيمة اذ كثيرا ما يقف الماء الذي في اطراف

الانهار

الاينها وبيحرك الباقي مع انتها لهما فخارج المركز من الفلك جزء مفروض عرضه تلك الحركة المختصة المختصة المحسوسة فاذا فرض ذلك الجزء بتمامه يفرض الباقي من الفلك متممين مختلفي الجوانب بالجملة المتممين مفرو من كرة واحدة على شكل يعلى ويمكن فرض هذا الجزء في كل كرة ومن عليه التدبر انتهى مقاله ولا يخفى ما ثم نقل عن بعض المحققين لدفع النقض ان الانسب بقواعدهم ان يقال ان صورة فلك الثوابت مثل صورة متفقة الفعل فان الصورة قد يكون متشابه الفعل كصور البسائط العنصرية وقد يكون متفقة الفعل كصور المركبات وما ادعى من ان الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يفعل فعلا الا مختلفة فغير مسلم في الفاعل المتفق ثم رد هذا القول بما حاصله ان هذا تخصيص لقاعدتهم من غير ان يصوا به لانه اذا جاز ان يكون لبسيط صورة متفقة الفعل جاز في كل بسيط فيضيع سعيهم وهو كذلك لما ثالثا بعينا ما اورده الاما وهو ان القوة المصورة ان كانت بسيطة ومحلها ايضا بسيط واما مركب والاول يقتضي ان يكون شكل الحيوان كرة والثاني يقتضي ان يكون مجموع كرات بعدد البسائط التي في المحل المركب وان كانت مركبة من قوى فان كانت تلك القوى في محال مختلفة كان الحيوان ايضا مجموع كرات وان كانت في محل واحد فان لم يمنع بعضها بعضا عن مقتضاه كان الحيوان كرة واحدة وان منع فلم لا يجوز ان يكون مع طبايع البسائط ما يمنعها عن ايضا الاستدارة والجواب ما لا نم انها لو كانت بسيطة في مركبة او كانت مركبة في مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يلزم لو كان فعل البسيط في المركب فعله في واحد واحد كان فعل المركب في المركب فعل واحد واحد في واحد واحد هو وهو غير لازم بل المنفعل في الصورة الثانية الاولى وكذا الفاعل في الصورة الثانية هو مجموع الاجزاء من حيث هو مجموع ثم انه لما اثبتنا ان طبيعة الجسم تقتضي المكان وتطلبه دل ذلك على وجوده في الجملة اعم ان يكون بالفعل او بالقوة اذ لا معنى للطلب بدل على الوجود بالفعل ضرورة ان الجسم يطلب الحصول بنيه لا بحصوله وطلب الحصول في الشيء لا يمكن الا بعد وجوده مع انه منقوض بما يطلبه المتحرك في الكم والكيف والوضع على ما لا يخفى وايضا دل ذلك على كون المكان ذا وضع اذ لا يجوز حصول لذي وضع فيما لا وضع له بالضرورة فيثبت كون المكان موجودا ذا وضع كما ذهب اليه الحكماء بل جمهور العقلاء ومن الناس من نفى ان يكون للمكان وجود اصلا وذكر الشيخ في الشفاء لهم حججا واجاب عنها الاولى ان المكان لو كان موجودا لكان اما جوهرا او عرضا والجوهر محسوس ومعقول فان كان جوهرا محسوسا ولكل جوهر محسوس مكان فللمكان مكان الى غير النهاية وان كان جوهرا معقولا فكيف يقارنه ويقارنه الجوهر المحسوس والمعقولات لا وضع لها ولا اشارة اليها وكل ما يقارنه ويقارنه الجوهر المحسوس فهو ذو وضع واليه اشارة وان كان عرضا فالذي يحله هو العرض كالذي يحله البياض والذي يحله البياض يشتق منه الاسم فيقال مبيض وابيض فالجوهر الذي يحله المكان يجب ان يشتق منه الاسم فيكون هو المتمكن فيكون مكان المتمكن عرضا فيلزم في النقلة وبيرهم حيث سار فلا يكون منتقلا عنه كما زعموا بل منتقلا معه والجواب عنها ان المكان عرض ويجوز ان يشتق منه اسم لما هو عرض فيه لكن لم يتوقف عليه بالتعارف ومثل هذا كثير واذا اشتق فلا يجب ان يكون ذلك هو اللفظ المتمكن فان المتمكن مشتق من التمكن ولبس المتمكن هو كون الشيء ذا مكان على انه يجوز ان يكون في الشيء عرض ويشتق منه الاسم لغيره كالولادة فهي في الوالدة ويشتق منه الاسم للمولود والعلم في العالم ويشتق منه الاسم للمعلوم فيجوز ان يشتق من المكان اسم المتمكن فلا يكون المكان فيه الثانية المكان لا يخلو اما ان يكون

لا يمكن الا بعد وجوده نفيه اولا
منع ان الجسم لا يطلب تحصيله
وثانيا منع ان الطلب لحصوله فيه
صح

[illegible]

جسما او غير جسم فان كان جسما فالمتمكن يكون فيه فهو متداخل وتداخل الاجسام ابعدنا ايضا محال وكيف يكون
جسما ولا هو بسيط من الاجسام ولا مركب منها وان كان غير جسم فكيف يقولون انه مطابق الجسم وبنسبة مساو
الجسم والجواب انه غير جسم ولا مطابق للجسم بل محيط به بمعنى انه مشتمل على نهايته وقولنا انه مطابق مجاز وذلك
كون المكان مخصوصا بالمتمكن فيتخيل انه مساو له بالحقيقة انا لا نسلم ان الانتقال الاين لا الاستبدال بعرض بعينه
كما ان هذا الاستبدال يقع للجسم فكذلك قد يقع المسطح والخط والنقطة فيجب ان يكون لها ايضا مكان ومعلوم
ان مكان النقطة يجب ان يكون مساويا لها فيجب ان لا يتميز عنها وما يساوي النقطة نقطة فلم صارت احدى النقطتين
مكانا والاخرى متمكنة والجواب انه انما يلزم ذلك لو قلنا كل انتقال سواء كان بالذات او بالعرض مثبت للمكان
ونحن لا نقول كذلك بل نقول ان انتقال الشيء بالذات مثبت للمكان الرابع ان المكان عندكم امر لا بد منه للحركة
وكل ما لا بد منه للشيء فهو علة له والمكان ليس علة الحركة لا فاعلا ولا مادة ولا صورة وهذا ظاهر ولا غاية لان المكان
عندكم مما يحتاج اليه قبل الوصول الى الغاية والتمام والجواب انا لا نسلم ان كل ما لا بد منه للشيء فهو علة له فان
المعلول مما لا بد منه للعلة وليس علة للعلة ثم ذكر للمثبتين امورا منها وجود النقلة فان النقلة مفارقة شيء لشيء وليس
ذلك مفارقة جوهره ولا كم ولا كيف ولا غير ذلك من المعاني اذ جميع هذه لا يبقى مع النقلة بل انما ذلك مفارقة
شيء كان الجسم فيه ثم استبدل به وهو الذي يسميه مكانا ومنها وجود التعاقب فانا نشاهد الجسم يكون حاصلا
ثم يغيب فيرى جسما اخر حاصلا حيث هو مثلا قد كانت جرة فيها ماء ثم تحصل بعده فيها هواء او دهن والبديهة
توجب ان هذا التعاقب غايب شيء وخلفه في امر كان لذلك الشيء اولا كان الاول مختصا به والان فقد فات
ذلك لا كيف ولا كم في ذات احدهما ولا جوهر بل خبر كان الاول فيه حصل الاخر فيه ومنها ان الناس كلهم يعقلون
ان هنا فوق وان ههنا اسفل فليس يعتبر الشيء فوق واسفل الجوهر او كم او كيف فيه او غير ذلك بل بالمعنى الذي
يسمى مكانا وحتى ان الاشكال التعليمية لا يتوهم الا ان يتخصص بوضع حيز ولولا ان المكان موجود مع وجوده
ليس بنوع وفصول وخواص لما كان بعض الاجسام يتحرك طبعا الى فوق وبعضها الى اسفل فالواقف قد بلغ من
قوة امر المكان ان التخيل العامي يمنع وجود الشيء لا في مكان ويوجب ان المكان امر قائم بنفسه يحتاج ان يكون
متقدما في وجوده على الاجسام ولما اراد اسير دوس الشاعر ان يقول شعرا يحدث فيه عن ترتيب الخلقة لم ير ان
يقدم وجود عن المكان شيئا فقال ان اول ما خلق الله تعالى المكان ثم الارض الواسعة انتهى ما اردنا من الشفا
وينبغي ان يعلم ان هذه الوجوه وامثال ذلك تنبيهات على وجود امر يسمى بالمكان فان الحق ان المكان نظري الانية
وان كان نظري الماهية ولذلك اختلف العقلاء بعد اتفاقهم على ان للجسم مكانا في حقيقته والاحتمالات المذهوب
الى كل منها ستة الثلثة المشهورة اعني كون المكان سطحا او بعدا موجودا او بعدا موهوما والرابع ان المكان
هو الهيولى والخامس انه هو الصورة والسادس انه هو ما يستقر عليه الجسم فالاول مذهب ارسطو ومن تابعه الثاني
مذهب افلاطون وشيعته والثالث مذهب جمهور المتكلمين وقد ذهب الى كل من الرابع والخامس جماعة من الاوائل
والسادس هو المتعارف بين العامة قال في الشفا ان لفظ المكان قد تستعملها العامة على وجهين فربما عنوا
بالمكان ما يكون الشيء مستقرا عليه ثم لا يتميز لهم انه هو الجسم الاسفل او السطح الاعلى من الجسم الاسفل الا ان
من يتعمق في التمييز من العامة فيتخيل بعضهم هو السطح الاعلى من الجسم الاسفل دون سايره وربما عنوا بالمكان الشيء
الحاوي كالدن للشراب والبيت للناس وبالجملة ما يكون فيه الشيء وان لم يستقر عليه وهذا هو الاغلب عندهم وان

لم يشعروا به اذ الجمهور منهم يجعلون الشيء ينفذ في مكان والسماء والارض عند من فهم صورة العالم منهم مستقرة في مكان وان لم يعتمد على شيء لكن الحكماء وجدوا الشيء الذي يقع عليه اسم المكان بالمعنى الثاني اوصافا مثل ان يكون فيه الشيء ويفارقه بالحركة ولا يسعه معه غيره وينتقل المتنقلات اليه ثم يتدرجوا قليلا الى ان توهموا انه حاو اذا كان المتمكن موصوفا بانه فيه فلما ارادوا ان يعرفوا ماهية هذا الشيء وجوهره كانهم تمموا في انفسهم فقالوا ان كل ما يكون خاصا بالشيء ولا يكون لغيره فلا يخلو اما ان يكون داخلا في ذاته او يكون خارجا عن ذاته فان كان داخلا في ذاته فاما ان يكون هيولاه او صورته وان كان خارجا عن ذاته ومع ذلك يباينه ويخصه فاما انه سطح يلاقيه ويشغل بمماسته ولا يماسه غيره اما محيط واما محاط مستقر عليه بهما اتفق واما ان يكون بعدا يساوي اقطاره فهو يشغله بالانبساط فيه فمنهم من زعم ان المكان هو الهيولى وكيف لا والهيولى قابل للتعاقب ومنهم من زعم ان المكان هو الصورة وكيف لا وهو اول حاو ومحدد ومنهم من قال ان المكان هو الابعاد فقال ان بين غايات الاناء الحاوي للماء ابعادا مفطورة وانها يتعاقب عليها الاجسام المحصورة في الاناء وبلغ بهم الى ان قالوا هذا مشهور مفطور عليه البديهة فان الناس كلهم يحكمون ان الماء فيما بين اطراف الاناء وان الماء يزول ويفارق ويحصل الهواء في ذلك البعد بعينه واحتجوا ايضا بحجج ويمنع انتهى كلام الشفاء ببيانه وجهه وقوله فاما انه سطح على سبيل الاضافة البيانية اي فاما انه سطحي وقوله اما محيط واما محاط مستقر عليه تفصيل لاي ذلك السطح اما محيط بذلك الشيء المتمكن محاط كباطن الكوز للماء واما محاط بالمتمكن مستقر هو عليه ولعله اشارة الى ما ذهب اليه بعضهم من ان مكان الفلك الاعظم انما هو السطح الظاهر من ملك الثوابت كما يشعر به قوله ايهما اتفق فتدبر ثم ان المص اختار المذهب المنسوب الى افلاطون فقال والمعقول من المكان وفي بعض النسخ من الاول والمعنى واحد هو البعد فان الامارات تساعد عليه اي على ان المكان ما يختص في البعدية مساعدة على كونه هو المكان وذلك انهم جعلوا للمكان امارات اربعا الاولى جواز انتقال الجسم عنه الى غيره والثانية استحالة حصول جسمين فيما يشغله احدهما والثالثة انه ينسب اليه الجسم بلفظة في وبما في معناها والرابعة انه يختلف بالجهات مثل فوق وتحت وغيرهما والاوصاف المذكورة في كلام الشيخ الذي قد نقلنا يشير الى هذه الامارات وانما اتفقوا على تلك الامارات لان الشيء اذا لم يسلم فيه علامة او لازم او خاصة وامر في ذاته لا يصح النزاع فيه والاختلاف في حقيقته فقالوا الامارة الاولى تمنع كون المكان هيولى او صورة المتمكن فبطل متمسكها انه بان قال فاما قياس من قال ان المكان يتعاقب عليه والهيولى متعاقب عليها فقد علم انه غير منتج اللهم الا ان يقال وكل ما يتعاقب عليه مكان فلا يسلم ح لان المكان هو بعض ما يتعاقب عليه وهو الذي يتعاقب فيه الاجسام بالحصول فيه وكذلك ان المكان اول حاو ومحدد فهو الصورة وذلك انه ليس المكان كل اول حاو بل الذي يحوي شيئا مفارقا وايضا الصورة لا تحوي شيئا لان المحوي منفصل عن الحاوي والهيولى لا ينفصل عن الصورة انتهى في شرح المقاصد ان افلاطون يعبر عن البعد تارة بالهيولى لتوارد الاجسام عليه توارد الصورة على المادة وتارة بالصورة لكونه عبارة عن الابعاد المستدة في الجهات بمنزلة الصورة الاتصالية الجسمية التي بها يقبل الجسم الابعاد ويتميز عن المجردات ثم قال وعلى هذا لا يرد ما يقال ان امتناع كون جزء الجسم جزء منه في غاية الظهور فكيف يذهب اليه العاقل انتهى واخبر بما نقلنا من الشفاء مندفع هذا والامارة لنا الثالثة تمنع كونه ما يستقر عليه الجسم والثانية يحتاج اليها في الفرق بين المكان والمحل وان المكان الواحد لا

لان ليستقر عليه جسم
عرف ابه تعقد ما
كموضع المكون

يمنع

لا يجتمع منه جسما والمحل لو لحد يجتمع منه حالان كالطعم واللون في جسم واحد ولا يكفي جواز الاجتماع في هذا
الفرق لكونه مفتقرا الى اقامة البرهان على امتناع اجتماع الصورتين والاعراض بخلاف جواز اجتماع حالين في محل
واحد فانه ضروري والرابعة يحتاج اليها لابطال زعم بعض ان النفس مكان للبدن وذلك ان النفس ليست في
جهة واذا بطلت هذه الآراء بقيت الاحتمالات الثلاثة المشهورة بل الاثنان اعني البعد والسطح واصحاب كل منهما
يدعون تحقق الامارات المذكورة فيما ذهبوا اليه لا نزاع في تحقق الامارات الثانية والرابعة في كل منهما انما
النزاع في تحقق الاولى والثالثة فاصحاب البعد يدعون تحققهما في البعد دون السطح قالوا فان الناس كلهم يحكمون
بان الماء فيما بين اطراف الاناء ويريدون بها اطرافه الداخلة لا الخارجة وما بين اطرافه الداخلة هو البعد لا سطحه
الباطن اذ هو عينها وايضا يقولون ان المكان كالاناء فارغ وممتلي ويريدون الداخلة للخارجة وما بين اطرافه
الداخلة هو البعد الذي في باطنه ولا يقولون ان السطح فارغ وممتلي بل يتحاشون عن ذلك جدا واصحاب السطح
يقولون ان هذا مبني على عادات الجمهور وليس بحجة في الامور العقلية على انهم يقولون فيما بينهم ان الماء في الجرة
والجرة مملوة منه ولا يعرفون حال البعد الذي تدعونه بل يصفون الحاوي بهذه الصفة والحاوي اشبه بالبسيط
منه بالبعد فان البعد لا يحيط بشيء فلذلك لا يتحاشون ان يقولوا ان الجرة مملوة وربما توقفوا ان يقولوا ان
البعد الباطن مملو والجرة اسم لجوهر الخزف المعمول على شكل البسيط الباطن المحيط ولو كان البسيط يقوم بنفسه
لكان مقام هذه الجرة ولكانوا يقولون في البسيط ما يقولون في الجرة فقد بان انهم اذا قالوا ان الماء في الجرة
او قالوا ان الجرة فارغة او مملوة وجعلوا ذلك كقولهم الماء في مكانه او مكان الماء فارغ او مملو ذهبوا الى المحيط
نعم انما يمتنعون ان يقولوا في البسيط المطلق انه فارغ او مملو لان البسيط المطلق ليس هو المكان بل المكان بسيط
بشرط الاحاطة واذا جعل بدل البسيط المطلق بسيط بهذه الصفة لم يتحاشوا عن ذلك كذا في الشفاء والتحقيق
انه لا شك في ان الامارات متحققة في كل من البعد والبسيط ولا يمنع عن ذلك عدم اطلاق الناس ذلك فيما بينهم
ولا دخل لاطلاقهم له فيه لكن العمدة امكان وجود البعد الذي يدعون كونه مكانا وامتناعه لاصحاب البسيط
براهين قائمة على امتناع وجود البعد الذي يدعون كونه مكانا منها لزوم التداخل الممتنع بالضرورة اللازم
من ملاقاة البعد الجسمي مع البعد المكاني ملاقاة بالاسر والمصنف اراد الجواب عن ذلك بقوله واعلم ان البعد منه
ما هو ملاق للمادة وهو الحال في الجسم ويمانع مساويه ومنه مفارق يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها
بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به ولا امتناع لخلوه عن المادة ومعناه ظاهر وحاصله تخصيص امتناع
التداخل الضروري بما يكون بين البعدين الماديين ومنعه على تقدير ان يكون احدهما ماديا والآخر مجردا ويرد عليه
ان هذا التخصيص انما كان يتصور لو امكن ان يكون للمادة دخل في امتناع التداخل لكن لا دخل لها في ذلك
اصلا فان العقل انما يحكم بامتناع التداخل بين البعدين لمجرد البعدية وكون الشيء ذا حجم وعظم لا الامر الآخر
والمراد من المادة لو كان ما هو جزء للجسم عند المشائين فليس لها حجم وعظم في حد ذاتها ولو كان المراد منها هو نفس
الجسم على ما هو مذهب فلان لم يكن له حجم وعظم في حد ذاته لم يكن ايضا منشأ لامتناع التداخل وان كان له في
حد ذاته حجم وعظم وامتداد بان يكون الجسم نفس الاتصال الجوهري القائم بذاته على ما مر تحقيقه فلا فرق
بين البعد الذي هو نفس الجسم البسيط الشاغل لا في محله وبين الذي سماه بعدا مجردا ليكون احدهما منشأ لامتناع
التداخل والآخر مصححا للتداخل قال الشيخ في الشفاء وكيف يمكن ان يكون بعدان معا ومن البين ان كل بعدين

اثنين اكثر من بعد واحد لا بهما اثنان لمجموع لا لاجل شئ اخر وكل مجموع بعد اكثر من بعد فهو اعظم منه لان العظم هو الذي به يدل على القدر نفسه خارج عن الشئ فالعظم في المقادير كالكثرة في الاعداد وكل ما هو اكثر في المقادير فذا فهو اعظم والاجسام التي يمتنع عن التداخل ليس الذي يمنع ذلك من هذا الجسم ان يدخل في ذلك الجسم جملة ما يشتمل عليه من الصور والكيفيات وغير ذلك فان الصور والكيفيات ان بها وصفت او لم يكن وفرض الجسم موجودا كان التداخل ممتنعا وليس الهيولى هي التي تمتنع عن مداخلة هيولى اخرى بالعدد الا ان يجعل ذات وضع ولا يصير كذلك الا بالتحيز بسبب البعد الذي يعرض لها في تعرض للتجزي والانقسام فيكون استعداد الهيولى لان يمتنع عليها التداخل امر يلحقها من البعد كيف يمكن ان يمانع هذه الهيولى ذات البعد غيرها الا امتناع البعد الجسماني ان يلقى نفوذ البعد الجسماني الاخر وليست الهيولى مما لا يقبل طبيعة البعد تلاقيه ولا ايضا ما لا يقبل بعدا وزيادة ويكشف قولها التخلخل ذلك الحجم تخففه وتصححه فان كان البعد لا يمنع عن مداخلة بعدا اخر في نفسه والهيولى مستعدة لان يلقيا البعد ليس في طباعها بما هي هيولى ان ينفرد بحيز فيقابل المداخلة فوجب ان يكون التداخل في الجسمين جائزا فان كل ما يتألف من شيئين وليس لا نفس موافقتهما من غير ان حدث هناك اشتمال الزوايا وانفعال هي صورة ثالثة غيرهما فان الحكم اذا كان جائزا على كل واحد منهما كان جائزا على الجملة واذا لم يمتنع واحد منهما لم يمتنع الجملة لكن جملة الجسم تمانع مداخلة جسم فهو بسبب ان في اجزائه ما يمنع ذلك انه ليس كل جزء منه غير مانع لذلك اذ ليس الهيولى سببا يمنع ذلك الا بسبب فعل خاص وانفعال خاص فبقي ان يكون طبيعة البعد لا يحتمل التداخل فان كان مع ذلك يجب للهيولى الموصوفة بالبعد ان لا يداخل البعد فيجوز ان يدخل الجسم في البعد البتة انتهى كلام الشفاء ملخصا وقال صاحب التلويحات تمانع الاجسام ليس لا لكمالها البعدي في الجسم لما جاز ان يلقى بعض الاخر ببعضه دون الكل بالكل فليس ذلك للجرمية ولا للمادة فانها لو منعت ملاقات الكل لمنعت ملاقات البعض بالبعض فانها متساوية في الكل والبعض لا نطق ان التقاء جسم لآخر بسطح عرضي تم دون تمامه فان السطحين التقيا دون الجسمين فلكل طرف الى الاخر وطرف الى الجسم فالسطح ذو عمق وكذا حال الخط والنقطة ولا التقاء في عرضي جسمين بذاتيهما لعدم قوامهما بنفسهما فاذن ثبت ان المانع للتمام البعد فلا يتصور التداخل في الخلاء ولا في الملاء والتقييد بالتمام والكمال لاخراج السطح والخط فانه يجوز التداخل بينهما من جهة عدم تمامه بعدا بينهما هذا والحاصل على ما قال المحقق الشريف ان منشاء امتناع التداخل العظم والامتداد فكل ما لم يتصف بالعظم والامتداد اصلا جاز التداخل فيه مطلقا كالنقطة وكل ما اتصف بالعظم والامتداد في جهة او جهتين فقط امتنع التداخل فيه من تلك الجهة او الجهتين فقط كالخطوط يمتنع تداخلها في الطول دون العرض والعمق وكالسطوح يمتنع تداخلها في الطول والعرض دون العمق وكل ما اتصف بالعظم والامتداد في الجهات كلها امتنع التداخل فيه مطلقا فان بديهة العقل تحكم بان ما لا حجم لا عظم له اذا لاقى نظيره لاقاه باسره ولم يتصور في احدهما شئ خال عن الاخر ولا كونهما معا اعظم من احدهما فقط وذلك هو التداخل وبان ما له حجم وعظم اذا لاقى نظيره في الجهة التي اتصف بالعظم فيها كان مجموعهما اعظم من احدهما فامتناع التداخل انما هو ما لذات للاعظام والاحجام الموجبة لجواز فرض الانقسام وهي المقادير والابعاد دون الهيولى اذ ليست صفتها الابعاد وكذلك الصورة الجسمية فانا اذا نفينا ما فيهما من المقادير لكنها مستلزمة للمقدار ما جاوز هذا الامتناع تصورها بدون مقدار سار فيها ممتد في الجهات بخلاف الهيولى فانها يستلزم الصورة الجسمية والمقدار في الخارج دون الذهن فظهر امتناع التداخل في الابعاد مطلقا سوا

بالكل

وفيه تامل ... [illegible]

كالنشه

كانت مادية او مجردة واما ما اورد عليه سيد المدققين من انه لو كان منشأ امتناع التداخل هو العظم مطلقا لما

جاز تداخل الخطين والسطحين لكونهما متصفين بالعظم لكنه جائز مطلقا سواء كان من جهة العظم او لا اذ التداخل هو

الملاقاة بالاسر فاذا حصلت حصل والا لا ثم في ذلك لكون الملاقاة في جهة دون جهة بل منشأ التداخل كون الشي متحيز

بالذات فمدفوع بان الملاقاة بالاسر في الخطين مثلا انما يحصل اذا تلاقيا من الجهة التي ليس لهما فيها عظم واما اذا تلاقيا

في الجهة التي لهما فيها عظم اعني الطول فلا يحصل هناك ملاقاة بالاسر فانه اذا انطبق نقطة طرف هذا على نقطة طرف

ذلك على الاستقامة فلا يجوز ان ينطبق على نقطة اخرى يفرض في ذلك الخط بعد النقطة وهكذا في ساير النقاط

والا فيلزم صيرورة الطولين طولا واحدا وان لا يكون الكل اعظم من الجزء ضرورة ان مجموع الخطين المتلاقيين

بالوصف المذكور قبل انطباق جميع النقاط كان كلا لا محالة وبعد انطباق النقاط يصير مجموعهما خطا واحدا هو

جزء من مجموع الخطين اللذين كانا اولا واما اذا تلاقيا في العرض فلا يلزم ذلك لانهما اذا تلاقيا في العرض تلاقيا

بالاسر دفعة ولا تدريج هناك ليكون في اول الملاقاة كلا وبعد تمام الملاقاة بعضا جزءا وذلك لان الخطين لا امتداد

لهما في العرض بخلاف ما اذا كانا تلاقيا في الطول فانه كان لهما امتداد في الطول وتدريج في الملاقاة وسواء في ذلك

لو فرضنا متحيزين بالذات او لا على ان كون منشأ التداخل هو التحيز بالذات لا يضرنا ههنا لان البعد المكاني متحيز

بالذات لا محالة والعجب انه قال والسر في جواز التداخل في الاطراف دون الاجسام ان الاطراف لما لم تكن بنفسها منقسمة

في الجهات الثلث كان لها وجه منكشف صالح لان يلاقيه طرف اخر بالاسر بخلاف الجسم فانه لما كان منقسما في الجهات

الثلث لا يجوز فيه ذلك ومنها ما قال الشيخ في الشفاء من ان هذا البعد لا يخلو اما ان يكون موجودا مع البعد الذي

للجسم المحوي او لا يكون موجودا فان لم يكن موجودا فليس مع وجود المتمكن في المكان مكان لان المتمكن هو هذا الجسم

المحوي والمكان هو هذا البعد الذي لا يوجد مع بعد الجسم وان كان موجودا معه فلا يخلو اما ان يكون له وجود

هو غير وجود بعد الجسم المحوي بالعدد متمايز له بمثل خواص واعراض هي بالعدد له دون التي لبعد الجسم المحوي واما

ان لا يكون غيره بل يتحد به فيصير هو فان كان غيره فهناك بعد بين اطراف الحاوي هو مكان وبعد اخر في المتمكن

ايضا وهو بين اطراف الحاوي غير ذلك بالعدد ولكن معنى قولنا البعد الشخصي الذي بين هذين الشيئين هو انه

هذا الامر المتصل بينهما الذي يقبل القسمة الواحدة المشار اليها فكل ما بين هذا الطرف وهذا الطرف هو هذا

البعد الذي بين الطرفين المحدودين فهو لا محالة واحد شخصي لا غيره فيكون كل ما بين هذا الطرف وهذا الطرف

بعدا شخصيا واحدا وليس بعدا وبعدا اخر فاذا كان كذلك لم يكن بين هذا الطرف وهذا الطرف بعد الجسم وبعد

اخر لكن البعد الذي للجسم بين الطرفين موجود فالبعد الاخر ليس بموجود واما ان كان هو هو فليس هناك الا بعد هذا

الجسم وكذلك اذا تعقبه جسم اخر لم يكن هناك بعد الا الذي للجسم الاخر فلا يوجد البتة بين اطراف الحاوي بعد

هو غير بعد المحوي ثم لا يجوز عندهم خلوة البتة عن المتمكن فاذن لا يوجد البعد المفرد الا في توهم محال انه مثل

ان يتوهم ان يبقى ذلك الجسم الحاوي غير منطبق اطرافه الداخلة بعضها على بعض ولا جسم فيه وهذا كما لو

اذا توهمنا الخمسة منقسمة بمتساويين فيكون احدهما زائدا على الاخر بواحد فليس يجب اذا لزم هذا عن توهم محال انما

ان يكون له حقيقة في الوجود ومنها ما ذكره في الشفاء وهو انه لا يخلو اذا كان المتمكن في الاناء قد ملأه من ان

مادته وهيولاه في ذلك البعد المفطور او لا يلاقيها فان انفرد عنها وفارقها فلا يكون الجسم والهيولى في داخل

الاناء ولا داخل عليه اذ يكون في ذلك البعد المفطور فاما على حاله ليس ملاقيا للمادة الجسم الداخل فيه والجسم الداخل

يفيد

فيه لا يكون ذاته خالية عن مادة وان سرى ذلك البعد في ذات المادة مع البعد الذي في المادة فيكون المادة قد
سرى فيها بعدان متساويان متفقا الطبيعة وقد علم ان الامور المتفقة في الطباع التي لا متنوع بفصول في
جوهرها لا يتكثر في هوياتها وانما يتكثر بتكثر المادة لها واحدة لم يتكثر البتة فلا يكون بعدان ومنها ما قال الشيخ
في الشفاء وهو ان البعد يقبل خواص الكم اي الزيادة والنقصان وكونه متناهيا او غير متناه وكونه مساويا
ومقدارا وامثال ذلك هذه الخواص بذاتها للكم وبتوسط الكم لما يكون لغيره فلا يخلو اما ان يقال يقبلها
الخلاء قبولا اوليا بالذات وقبولا بالعرض فان كان قبلها بالذات فهو كم وان كان قبلها بالعرض فهو شيء ذو
كم والعرض لا يكون ذا كم الا الوجود في جوهر ذي كم فيلزم ان يكون الخلاء ذاتا مقارنة لجوهر وكم وليس ذلك
الكم الا الكم المتصل القابل للقسمة في الاقطار الثلثة فان كان كل واحد من الجوهر والكم داخلا في تقويمه وكل
جوهر بهذه الصفة فهو جسم فالخلاء جسم وان كانا مقارنين له من خارج فاقل احواله ان يكون عرضا في جسم
والعرض في الجسم الذي لا يدخله جسم فالخلاء لا يدخله جسم وان كان يقبل ذلك بالذات فهو لا محالة كم بالذات
ومن طباع الكم بالذات الذي له ذهاب في الابعاد الثلثة ان ينطبع به المادة وان يكون جزء وهيئة للجسم المحسوس
فان لم ينطبع به المادة فلا يكون لانه كم بل لامر عارض وذلك العارض لا يخلو اما ان يكون من شانه ان يقوم
لا في موضوع فان كان من شانه ان يقوم لا في موضوع وقد قارن البعد فهذا البعد لا يخرج عن ان يقوم مقارنا
لقائم لا في موضوع غيره مما يقارنه البعد لنفسه وهو قائم بنفسه فهو موضوع يقوم به بعد الخلاء فان الموضوع للبعد
ليس الا شيئا هو في نفسه لا في موضوع يقارنه بعد كم وان كان ليس من شان ذلك المعنى ان يقوم لا في موضوع
فيكون لا وجود له مع ما هو معه الا في موضوع فكيف يصير به البعد قائما لا في موضوع وهو محتاج الى موضوع
فان قيل ان موضوعه هو البعد لانه اذا حصل في موضوعه جعل موضوعه لا في موضوع كان معنى هذا الكلام
ان ما لا قوام له بنفسه يعرض لما لا قوام له في نفسه لا في موضوع فيجعله قائما بنفسه لا في موضوع وهذا بين الاستحالة
ومنها انه لو كان موجودا لكان متناهيا لوجوب تناهي الابعاد فكان متشكلا وقبول الشكل سواء كان بالانفصال او بالانفعال من لوازم المادة لا سيما خصوصيات الاشكال فانها مستندة الى خصوصيات
المقادير المستندة لا محالة الى المادة فان قيل ان اتصاف البعد بالتشكل لعله من قبيل اتصاف الماهية بلوازمها
اي مطلق الموصوفية الغير المستند الى الانفعال ومنها ما قال الامام في المحصل وهو انه لو امكن ان يتشكك
العقل في ان هذا البعد الموجود بين طرفي هذا الاناء بعدان مع ان هذا المشار اليه بالحس ليس الا الواحد فليتشكك
في هذا الشخص الانساني الواحد في الحس هل هو واحد في الحقيقة او اشخاص متعددة لانا حكمنا بان الموجود
فيما بين طرفي هذا الاناء بعدان لانا لو قدرنا خروج الماء عنه وعدم دخول جسم اخر مع بقاء الطرفين على
تباعدهما وعدم انطباقهما قضى العقل بوجود بعد بينهما فلما دخل فيه الماء علمنا انه اجتمع ثمة البعد مع
بعد الماء ولما لم يوجد مثل ذلك في الانسان الواحد لم يلزمنا تجويزه لانا نقول الحكم بوجود البعد بين طرفي
الاناء على التقديرات المذكورة انما هو حكم الوهم لا حكم العقل لان العقل يجوز استحالة التقادير المذكورة
لعدم كون صحتها بديهية فلا يمكنه الجزم بما يترتب على تلك التقادير الا على سبيل الحكم الشرطي وهو لا يستلزم صدق
المقدم فلا يلزم صدق التالي بل امثال هذه من شان الوهم كما مر في كلام الشيخ والحكم بعدم تعدد الشخص الانساني
حكم العقل لا محالة وغرضه ان العقل لا يفرق بين الشخص الانساني والبعد الموجود فيما بين طرفي الاناء فكذلك
هو

ففرقنا الوهم بينهما لا بضرة فليتدبر وانه لا يلزم من انتفاء هذا الطريق الذى هو دليل معين انتفاء المدلول
بل يبقى الاحتمال بحاله على ما قال المحقق الشريف ومنها ان البعد لو كان موجودا قائما بذاته لكان جوهرا وهو
قابل للانبعاد لا محالة فيكون جسما بمعنى الصورة اذ لا معنى للجسمية الا الجوهر القابل للابعاد فلا يخلو اما ان يكون
الجسم محتاجا الى المادة كما هو مذهب المشائين او لا كما هو مذهب المصنف فعلى الاول يكون البعد المكانى ايضا
محتاجا الى المادة لكونه متفق الحقيقة مع الجسم على ما عرفت وعلى الثانى يكون الجسم بعينه مجردا كالبعد على
التقديرين فلا وجه لكون احدهما متمكنا قابلا للنقلة والاخر مكانا غير قابل لها فيجب كون المكان ايضا قابلا
للنقلة فيحتاج الى مكان اخر وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل لكونها مترتبة لا محالة قال الشيخ فى الشفاء وقد
قيل فى ابطال ذلك اى البعد شئ مبنى على استحالة وجود الابعاد بلا نهاية ونحن لم نحصل الى هذه الغاية
فهم ذلك على حقيقته يوجب ان يكون لها وسيلة كما تعلو ويدركها غيرنا انتهى واقول يمكن ان يكون مراد
القائل ما ذكرنا فلا غبار عليه هذا ومن هذا البرهان يظهر ظهورا بينا ان ادعائهم كون البعد المكانى مخالفا
فى الحقيقة للبعد الجسمى اعنى الجوهر المتصل بذاته مما لا صورة له اصلا ومخالفته للبعد العرضى لا ينفعهم كما لا
يخفى ثم ان الشيخ اورد فى الشفا لاصحاب البعد حججا منها انه لو كان المكان سطحا يلقى سطح الشئ فيكون الحركة
هى مفارقة سطح متوجها الى سطح فالطائر الواقف فى الهواء والحجر الواقف فى الماء وهما يتبدل الان عليه هو مفارق
سطحا الى سطح يجب ان يكون متحركا وذلك لان ما يجعلونه مكانه يتبدل عليه فان كان ساكنا فسكونه فى انه
مكان اذ من شرط الساكن ان يلزم مكانه اذ الساكن قد يصدق عليه هذا القول فاذا ليس يلزم السطح فما الذى
يلزمه سوى البعد الذى يشغله الذى لا ينزعج ولا يتبدل بل يكون دائما واحدا بعينه والى هذه الحجة اشار المصنف
بقوله ولو كان المكان سطحا لتضادت الاحكام اى احكام الجسم الواحد فى حالة واحدة فان الطير المذكور يصدق
عليه انه متحرك لتبدل مكانه عليه وتبدل الامكنة اما نفس الحركة الاينية او ملزوم لها مع انه ساكن بالضرورة
وينعكس ذلك المنقول من بلد الى بلد فى صندوق متحرك بالضرورة ويصدق عليه انه ساكن لعدم تبدل السطح
المحيط وعدم تبدل المكان ملزوم للسكون ونفسه والجواب عن الاول على ما فى الشفا ان الطير المذكور ليس بمتحرك
ولا ساكن اما انه ليس بساكن فلانه ليس عندنا فى مكان واحد زمانا اللهم الا ان يعنى بالساكن لا هذا بل الذى لا
يتبدل نسبته الى مؤثراته فيكون ساكنا بهذا المعنى والذى لو خلى وحاله ونزل عليه مكانه وحفظ ذلك
المكان ولم يتبدل له من نفسه كان حافظ المكان واحد ونحن لا نريد الان بالساكن لا الاول ولا هذا فان اردنا
احد المعنيين كان ساكنا واما انه ليس بمتحرك فلانه ليس مبدأ لاستبدال منه والمتحرك بالحقيقة هو الذى يصدر
الاستبدال منه وهو الذى الكمال الاول له بالقوة فيه من نفسه ثم قال فليس بواجب ان يكون الجسم لا محالة ساكنا
او متحركا فان للجسم حالا لا يكون فيها ساكنا ولا متحركا فى مكان من ذلك ان لا يكون له مكان ومن ذلك ان
يكون له مكان ولكن ليس له ذلك المكان بعينه فى زمان ولا هو المبدأ فى مفارقته ومن ذلك ان يكون له مكان
هو له بعينه زمانا ولكن اخذناه فيه لا فى زمان بل هو من حيث هو فى ان فيكون الجسم لا ساكنا ولا متحركا انتهى
وعن الثانى ان المنقول فى الصندوق ساكن بالذات وليس بمتحرك بالذات بل المتحرك بالذات هو الصندوق
كما فى المتحرك فى السفينة فان قلت لكن اذا سافر انسان محفوف بكرباس من بلد الى بلد يلزم ان يكون ساكنا
لعدم تبدل مكانه الذى هو باطن الكرباس وكذا الحوت فى الماء الجارى اذا تحرك مثل حركته قدرا وجهة يلزم انه

يكون

يكون ساكنا وهذا مما لا مدفع له قلت اما الجواب عن الاول فهو انا لا نسلم عدم تبدل مكانه عليه فان مكانه
ليس باطن الكرة بل باطن الهواء المحيط به فان الكرة بين وسائر ما يحمله هو بمنزلة الخزائن واما عن الثاني فهو
ان مكان حركة الحوت مساوية لحركة الماء ملازمة السطح المعين ثم والا لزم مساواة وجود الشيء مع عدمه لانه
انه لو فرض عدم - ولكنه لكان له هذه النقلة بالعرض ويكون هذه الملازمة بعينها فكيف يمكن ان يكون هذه الملازمة
لمع فرض حركته فلو فرض له حركة يجب كونها اسرع او ابطا من حركة الماء ومع ذلك فمعارض بحركة نملة على سطح الرحى
مساوية لحركتها في القدر ومخالفة لها في الجهة فانه يلزم عدم تبدل بعدها الا مع فرض حركتها ومنها ان القول
بالابعاد يجعل كل جسم في مكان واصحاب البسيط الحاوي يلزمهم ان يكون من الاجسام ما لا مكان له والبه اشار
بقوله ولم يعم المكان عطف على قوله لتفنيا في الاحكام اي لو كان المكان هو السطح لزم ان لا يكون المكان عاما
لجميع الاجسام ولا يكون الحكم المذكور سابقا كليا فان الجسم المحدد للجهات لا محيط له والحال ان الدليل الذي قد
دل عليه كان عاما ومثبتا للكلية كما مر والجواب ان الحكم الكلي المذكور عندهم هو ان لكل جسم حيزا طبيعيا وهو
اعم عندهم من المكان كما مر في كلام الشيخ في طبيعيات الشفاء من قوله لا جسم الا ويلحقه ان يكون له حيز اما مكان
واما وضع وترتيب فان قيل كيف لا يكون للمحدد مكان ونصفاه المتمايزان بحسب الفرض يكون احدهما فوق الارض
والاخر تحتها ويتبدلان المكان في حركته الدورية فانها وان كانت وضعية لكن لا شك انها مكانية بالنسبة الى الاجزاء
ولو لم يكن لاجزاء المتحرك بالاستدارة نقلة من مكان الى مكان لم يكن للشمس والقمر ولا لشيء من الكواكب نقلة من مكان الى
مكان اخر والضرورة تبطله فاذا كان كل جزء من اجزاء المحدد في مكان كان المحدد ايضا في مكان هو مركب من امكنة
الاجزاء وقد انه ليس له مكان هو السطح فوجب ان يكون مكانه هو البعد اجيب بان اجزاء المتحرك بالاستدارة ان كانت مفروضة
فلا يكون لها امكنة فلا يعرض لها انتقال قطعا وان كانت موجودة بالفعل كالكواكب فالمعلوم منها انها بالضرورة هو
تبدل اوضاعها بالقياس الى الامور الثابتة تبعا للحركة الوضعية الثابتة للكل واما انتقالها من مكان الى مكان
فليس بمعلوم هذا والشيخ اجاب عن الحجة المذكورة بوجه من الطيف وهو ان هذه الحجة مبناها على ان تصير المكان
بعدا يجعل لكل جسم مكانا وهو امر صواب واجب وهذا التصويب شهوة من الشهوات فانه ان لم يكن واجبا ان يكون
كل جسم في مكان وجوبا في نفسه كان سعينا باطلا عسى ان يكون لا او يجب لبعض الاجسام ان لا يكون في مكان
وان كان واجبا لم يحتج الى ان يبرهنا ولو كانت هذه المقدمة واضحة وهو ان كل جسم في مكان ولم يمكن ان يوجد لكل
جسم حاوٍ او شيء من الاشياء المتوهمة مكانا غير البعد المفطور وكان البعد المفطور موجودا كانت الحاجة ماسة
الى ان نقول بان البعد مكان واما وليس شيء من ذلك واجبا فما اشد تحريفنا في ان ننتحل حيلة ليكون لنا ان نجعل
كل جسم في مكان ولنسلم ايضا ان كل جسم في مكان فليس يجب ان يكون ذلك المكان هو البعد فانه يجوز ان يكون هذا
المعنى ليس بمكان لكنه لازم للمكان وعام لكل جسم عموم المكان فان عني بهذا القول انه يكون اشبه برأي الجمهور
ان كل جسم في مكان فليس لذلك حجة فان نسبة هذا الرأي الى الجمهور والذين هم العامة من حيث لا يعتقدون مذهبا
بل يسوون اليه بل يتلونه ويقولون على ما في الشهود واوهام كنسبة رأي اخر اليهم وهو ان كل موجود في مكان وذا
نسبة اليه وهذان الرأيان متساويان في ان العامة تتصرف عنهما بتبصير ولغير في ترد عليهم بعد الفطرة العقلية
والوهمية وقد عرفنا احوال هذه المقدمات حيث تكلمنا في المنطق وبينا انها وهميات دون عقليات ولا
يجب ان يلتفت اليها على ان حكمهم ان كل جسم في مكان ليس في ناكد حكمهم ان كل موجود اليه اشارة وله جزء ولا هم

منه قدس سره على شرح القوشجي
والفضالهم الى يحتضروا قولهم كل
جسم لو مكان كلي وطبعه لكان في
مكان بالاجسام الى ايها مكان
فيخرج عنه ما لا مكان له وهو محدد

بعموم

يفهمونه من المتمكن عند ما يفهم من الوضع انتهى كلام الشيخ ومنها ان كون الجسم في مكان ليس لسطحه بل لحجمه وكميته فيجب ان يكون
ما فيه بحجميته مساويا له فيكون بعدا ولان المكان مساوٍ للمتمكن والمتمكن جسم ذو ثلثة اقطار فالمكان ايضا ذو ثلثة اقطار
ومنها ان المكان يجب ان يكون ثابتا لا يتحرك بوجه لا بزول ونهايات المحيط قد يتحرك بوجه ما وبزول ومنها ان النار في حركتها
الى فوق والارض في حركتها الى اسفل يطلبان مكانا بكليتهما ومحال ان تطلبا نهاية الجسم الذي فوقها وتحتها فان النهاية
محال ان تلاقيها كلية الجسم فان مطلب الترتيب في البعد والشيخ اجاب عن الاول بانه ان عنى ان الجسم بسطحه وحده لا يكون
في مكان بل انما يكون في المكان بجسميته وعنى به لانه جسم يصلح ان يكون في مكان فالقول حق وليس يلزم منه ان يكون
مكانه جسما فانه ليس يجب اذا كان امر يقتضي حكما ما او اضافة الى شيء ما بسبب صفة له ان يكون المقتضي بذلك الوصف فليس
اذا كان الجسم يحتاج الى مبدا لكونه جسما لا لكونه موجودا يجب ان يكون مبدءه ايضا جسما او كان العرض يحتاج الى موضوع
لكونه عرضا ان يكون موضوعه عرضا واما ان عنى به ان كل بعد من حيث جسميته يقتضي بعدا يكون فيه فهو مصادرة على المط
الاول به بالجملة انه ليس اذا كان بجسميته يقتضي المكان يجب ان يكون بل في بجميع جسميته المكان كما انه لو كان بجسميته يقتضي
الحاوي فليس يلزم ان يكون بجميع جسميته ملاقيا الحاوي بالجملة فانه عنده ان الجسم يقتضي بجسميته مكانا الا مقدارا
ما نسلم انه بجسميته يقتضي حاويا ومعنى القولين جميعا ان جملة الجسم الماخوذ كشيء واحد يوصف بانه في مكان او في حاو
وليس كون الشيء بكليته في شيء هو كونه ملاقيا بكليته فانا نقول انه جميع هذا الماء وجملته في هذا الجرة ولا نعني به ان جملته ملاقية
للجرة وعن الثاني بانها مبنية على ان المكان لا يتحرك والمسلم ان المكان لا يتحرك بذاته واما انه لا يتحرك لا بالذات ولا
بالعرض فذلك غير مسلم ولا هو مشهور فان الجمهور لا يابون ان يتحرك مكان الشيء فانهم يرون الجرة مكانا ويجوزون لا محالة
حركته وعن الثالث ان طلب النهاية على وجهين طلب ممكن وطلب محال واما الطلب المحال فهو ان يكون ذو الحجم
يطلب ان يدخل بحجمه سطحا هو نهاية جسم والطلب الممكن ان يطلب ان يلاقيه ملاقاة محاط به للمحيط وهذا المعنى يتحقق
مع وضع النهاية مكانا ثم ليس ذلك طلب النهاية وجب ان يطلب ترتيبا في ابعاده مرتبته بل ربما طلب ترتيبا في كون
فقط من غير حاجز ان يكون كل وضع في بعد بل على ان يكون كل وضع هو نسبته الى بين جسم وجسم اخر يليه ولا ابعاد الا ابعاد
الاجسام المتتالية ومن حججهم المبنية على وجوب وجود المكان بالفعل حين يطلبه الجسم ان المكان الذي يطلبه الثقيل
المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق مركز ثقله على مركز الارض كالحجر مثلا موجود حالنا نفرض الحجر متحركا طالبا
للحصول فيه والحال انه لا سطح هناك موجود ليحيط بهذا الثقيل وقد عرفت ما فيه مما مر سابقا ومن حججهم المبنية على
وجوب مساواة المكان للمتمكن لكونه منطبقا عليه انا نعلم ان الشمعة المدورة اذا جعلناها صفحة رقيقة كان
السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة واذا جعلنا الصفحة مدورة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفحة
الرقيقة مع ان الجسم في الحالين واحد فقد ازداد وانتقص المكان والمتمكن بحاله وايضا اذا احضرنا في الجسم حفرة فقد
انتقص الجسم وازداد مكانه وهو السطح المحيط به وايضا زق الماء المملوء منه اذا اصب منه بعضه كان ذلك الزق مماسا
للماء بجميع سطحه الداخل كما كان مماسا له قبل الصب فقد نقص المتمكن ومكانه بحاله والجواب عنه ان معنى كون
المتمكن مالئا للمكان مساواته انه لا يوجد شيء من مكانه الا وهو ملاق لسطحه الظاهر وفي الصور المذكورة كذلك
لا محالة على انه قد يجاب عن الاول بمنع بقاء المتمكن على حاله لانه قد اختلف مقداره بالفعل وان كانت المساحة واحدة
وعن الثاني بانه وان انتقص حجمه لكن ازداد سطحه الظاهر المماس لمكانه وعن الثالث بمنع بقاء المكان بحاله لانه اذا اصب منه
بعض الماء فقد انتقص قريبا من الاستدارة ومن حججهم ايضا انا نعلم بالضرورة ان المكان الذي خرج عنه الحجر المتمكن في

من لا انا لا نسلم ان الطبيعة يجب ان يكون موجودا حال
ونبوغه بعين وللاحتين وسيعرفون
بالطبيعة المتحرك في الكم والكيف
والوضع كالايجد المتمامد

الهواء

الهوا فاذا الهوا لم يبطل والسطح الذى كان محيطا بذلك الحجر قد بطل فدل على ان المكان هو البعد الذى لم يبطل دون
السطح الذى قد بطل وعليه منع ظاهر وبالجملة فقد ظهر ظهورا تاما من تضاعيف ما ذكرنا ان القول بالبعد غاية
البعد الاقرب عندى من مذاهب البعد هو القول بالبعد الموهوم لا كما اشتهر من المتكلمين بل بمعنى ان للعقل بمعونة
القوة المتخيلة ان ينتزع من الاجسام المتقدرة مقدارا مجردا عن المادة مثل مقدار الجسم فى كونه مقدارا ويحكم بانه
مكان الجسم فمكان كل جسم من الاجسام انما هو حصته لبعد الكل لمجموع كرة العالم الجسمانى يتوهم قائمة لا فى مادة
ولا بعد فى كون تلك الحصة مما يقتضى طبيعة الجسم الحصول فيه فيكون مكانا طبيعيا له بيان ذلك ان مجموع العالم
الجسمانى من حيث الجسمية المطلقة مع قطع النظر عن خصوصيات الصور النوعية الموجبة لاختلاف الاجسام و
انفصال بعضها عن بعض يتوهم كونه كرة واحدة يتخصص لها مقدار واحد متخصص وباعتبار الصور والصور المختلفة
النوعية على ابعاض الوهمية فاضت لعلل العقلية صفات متكثرة ومتعلقة بالانواع مخصصا كل منها بما يليق به
من الحصص الوهمية لمقدار الكل فمكان الارض مثلا حصة من بعد كرة الكل حول المركز يقتضى الارض بطبعها كونها
مخصص لحصول فيها ومكان المحيط حصة من ذلك البعد حول المحيط يقتضى هو بطبعه كونه حاصلا فيها وهكذا
فى ساير الاجسام فالمكان الطبيعى لكل جسم هو حصة من البعد الكل ماخوذة مع وضع ونسبة ما كالكون عند المركز
او عند المحيط او على نسبة مخصوصة من احدهما وليس هذا من الوهميات المحضة التى لا منشا لها فى الخارج حتى لا
يتصور اتصافه بصفات الوجود كالزيادة والنقصان بل من الوهميات النفس الامرية التى لها منشا انتزاع فى الخارج
هو اعتبارات الكرات المنضودة بعضها فوق بعض وهذا الاحتمال مما سنح لى فى سالف الايام ثم وجدت فى كلام بعض الافاضل
ما يميل اليه فان قلت اذا كان البعد الذى ذكرته موهوما لم يكن الجسم متمكنا فى الخارج ولم يكن مكان الجسم موجودا
فيه وهذا خلاف ما يثبت بالادلة المذكورة قلت لما كان هذا البعد له منشا انتزاع فى الخارج كان الحكم بكون الجسم
متمكنا فى الخارج صحيحا بمعنى ان الجسم فى الخارج بحيث يصح ان ينتزع له بعد موهوم ويحكم بكونه حاصلا فيه ووجود
المكان فى الخارج على ما دل عليه الدليل اعم من ان يكون موجودا بنفسه او بما ينتزع هو منه واما القول بالسطح على ما
قرره الشيخ كما عرفت من تضاعيف ما ذكرنا فهو وان كان ابعد رتبة ولا يرد عليه شئ مما اوردوه الا انه لا يتعين
كما اعتقده بل يتضح بما ذكرنا من الاحتمال فى البعد فان البعد نقض مذاهب المبطلين فى المكان بهذه العبارة فاذا
كان المكان هو الذى فيه الجسم حده ولا يجوز ان يكون فيه معه غيره اذا كان مساويا وكان يستحق يفارق وينتقل
عليه عدة متمكنات وكانت هذه الصفات كلها او بعضها لا يوجد الا للهيولى او صورة او بعدا وسطح ملاق
كيف كان وجميعها لا يوجد فى الهيولى ولا فى الصورة والبعد لا وجود له خاليا ولا غير خال والسطح الغير الحاوى
ليس بمكان ولا خلا ومنه الا الذى هو نهاية الجسم الشامل فالمكان هو السطح الذى هو نهاية الجسم الحاوى لا غيره فهو
حاو ومساو وثابت للمنتقلات وبملاء المنتقل مستغلا او يفارقه المنتقل بالانتقال عنه ويواصله بالانتقال اليه
ويستحيل ان يوجد فيه جسمان معا فقد ظهر وجود المكان وماهيته انتهى فانت خبير بتحقق جميع هذه الامور فى البعد
الذى ذكرناه وهو غير البعد الذى تحقق بطلانه كما لا يخفى هذا ان الاحتمالان لغير السطح والبعد الموهوم الذى
ذكرناه اقرب الاحتمالات ويتوقف التعيين على الترجيح فان قيل على القول بالسطح ان الجسم الذى له محدب ومقعر
كالكوز نسبة سطحه الى الجسم المحيط بهذا الجسم كالهواء المحيط بالكوز والى الجسم المحاط له كالماء الذى فى الكوز
نسبة واحدة لان المحيط كالهواء المحيط بالكوز والمحاط كالماء مما يحيط به مقعر الكوز فيلزم ان يكون للكوز سطح

بين الهواء والماء مكانان احدهما مقعر محيط به والاخر محدب مخاطله ولا كلام في التسمية اذ يجوز ان يسمى احدهما
مكانا في العرف دون الاخر لكن في حقيقة المكان فلو كان احدهما مكانا لكونه مماسا لاحد سطحي المتمكن بتمامه
كان الاخر ايضا كذلك لذلك بعينه قلنا يصدق على مقعر المحيط انه مشتمل على المتوسط وامثاله بحيث لم يخرج عنه
شيء ولم يبق شيء منه خارجا عنه فلذلك كان مكانا له بخلاف محدب المحاط فانه ليس كذلك لا يصدق عليه ذلك فهما
ليسا على السواء في ذلك هذا ثم انه قد اختلف في جواز الخلاء وامتناعه والخلاء يقال بمعنيين احدهما الفراغ المفروض الذي
هو المكان عند المتكلمين وزعموا انه لا شيء محض فانهما المكان الخالي عن الشاغل سواء كان بعدا موجودا او موهوما
او سطحا فالحكماء كلهم سواء كانوا قائلين بالسطح او بالبعد الموجود متفقون على امتناع الخلاء بالمعنى الاول لما مر من
قيام الادلة على وجود المكان موجها بعض القائلين بالسطح مع بعض القائلين بالبعد الموجود ذهبوا الى امتناع الخلاء بالمعنى
الثاني ايضا وبعض من القائلين بالبعد الموجود وافقوا المتكلمين في تجويز المعنى الثاني لكن خالفوهم في كون ذلك المكان
الخالي بعدا موهوما قال الشيخ في الشفاء اصحاب البعد على مذهبين منهم من يحيل ان يكون هذا البعد يبقى فارغا
لا مالي له بل يوجب انه لا يتخلى عن مالى البتة الا عند لحوق مال ومنهم من لا يحيل ذلك بل يجوز ان يكون هذا البعد
خاليا تارة ومملوا تارة وهم اصحاب الخلاء وبعض القائلين بالخلاء يظن ان الخلاء ليس هو بعدا بل هو لا شيء كان
الشيء هو الجسم انتهى فان قيل المكان عند المتكلمين لما كان عدما صرفا ولا شيئا محضا غير متحقق اصلا فما
معنى تجويز كونه خاليا عن الشاغل وامكان ذلك قلنا معناه كون الجسمين بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما ما
يماسهما ثم ان المصنف من القائلين بالبعد الموجود المستلزم لامتناع الخلاء بالمعنى الاول اختار امتناع الخلاء بالمعنى
الثاني ايضا فقال فهذا المكان لا يبقى عليه الخلو عن شاغل واستدل عليه بقوله والا لتساوت حركة ذي معاوق
حركة عديمه وبيانه ان ذلك التساوي عند فرض معاوق اي فرد من ذلك الجنس يكون ذلك الفرد اقل من فرد اخر منه ويكون
هذه الاقلية بنسبة زمانيهما اي زمان عديم المعاوق مع هذا الفرد من ذي المعاوق ويقرره على ما في كتب المتاخرين
هو انه لو تحقق الخلاء للزم ان يكون زمان الحركة مع المعاوق مساويا لزمان تلك الحركة بدون المعاوق واللازم ظاهر
البطلان بيان اللزوم انا نفرض حركة جسم في فرسخ من الخلاء ولا محالة تكون في زمان ولنفرضه ساعة ثم نفرض حركة ذلك
الجسم بتلك القوة بعينها في فرسخ من الملاء ولا محالة تكون في زمان اكثر لوجود العايق ولنفرضه ساعتين ثم نفرض حركة
بتلك القوة في ملاء ارق قواما من الملاء الاول على نسبة زمان حركة الخلاء الى زمان حركة الملاء فيكون قوامه نصف
قوام الاول على فرضنا هذا فيلزم ان يكون زمان الحركة في الملاء الارق ساعة ضرورة انه اذا اتحدت المسافة
والمتحرك والقوة المحركة لم يكن السرعة والبطوء اعني كثرة الزمان وقلته الا بحسب كثرة المعاوق وقلته فيلزم تساوي
زمان حركة ذي المعاوق واعني الذي في الملاء الارق وزمان حركة عديم المعاوق واعني الذي في الخلاء واعترض عليه اولا
بمنع امكان قوام يكون نسبته الى زمان الخلاء الى زمان الملاء وانما يتم لو لم ينته القوام الى ما لا ارق منه وهو ممنوع وثانيا
بمنع انقسام المعاوقة بانقسام القوام بحيث يكون جزء المعاوق معاوقا وانما يتم لو ثبت ان المعاوق قوة سارية في
الجسم منقسمة بانقسامه غير منقطعة على قدر من القوام بحيث لا يوجد بدونه وثالثا بمنع امتناع ان ينتهي المعاوق
في الضعف الى حيث يتساوى وجوده وعدمه ورابعا بتجويز ان يكون نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء على وجه لا يوجد
تلك النسبة بين المعاوقين بان يكون الاولى من النسب المتقادرة والثانية من النسب المعددية وقد ثبت عدم لزوم
اتفاق النسبتين كما مر وهذه المنوع الاربعة مندفعة اما الاول فلعدم ابتناء الدليل على كون المعاوق ملاء البتة

على كون

[illegible] ... الذي يحصل من المعاوق ... الذي بين يكون معاوقه ... فرد من معاوق اكثر ... موضع الفرد ... ان يقول ... فيكون الاقل ... المعاوق ... وذكر الشيخ ... الدليل المذكور ... اذا كثرت ...

على ما يأتي من كلام الشفا على انه على تقدير ابتنائه عليه فعدم الانتهاء في مراتب القوام لا يلزم من عدم انتهائها في الجسم في مراتب الانقسام واما الثاني فلان الكلام مفروض فيما كانت المعاوقة سارية كالصور والطبايع المنتشرة لا غير سارية كالقوة الحيوانية فان جزء الحيوان ليس بحيوان كما ذكره المص في شرح الاشارات واما الثالث فلما قيل من ان ذلك مكابرة صريحة اذ ما دام يبقى قوام فله معاوقة بالفعل وان كانت خفيفة وبان المنع عن التاثير بسبب الضعف والصغر غير وارد لانه مانع خارجي وقد فرض عدم الموانع الخارجية كذا قال المص في شرح الاشارات واما الرابع فلما ذكر استادنا صدر المتألهين قدس سره في شرحه للهداية الاثيرية من ان ما تعلق بالمقدار من حيث قبوله الزيادة والنقصان يتبعه المقدار كحال المقدار في ساير الاحكام كقبول المساواة والمفاوتة والعادية والمعدودية والتشارك والتباين والفرق بينه وبين المقدار انما هو في كون تلك الاحكام في احدهما بالذات وفي الآخر بالعرض وخامسا بما نسبوه الى ابي البركات البغدادي وهو انه لا يلزم من كون الحركة على نسبة الزمانين تساوي زماني عدم المعاوق وقليله فان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا فمجموعهما واحد المعاوقة ويختص باحدهما فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضمام ما يحسبه من ذلك الى غيرها فلا يلزم المحال واجاب المص عنه في شرح الاشارات بما تقريره هو ان الحركة بنفسها لا تستدعي زمانا لانها يمتنع ان توجد الا على حد ما من السرعة والبطؤ لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطؤ في زمان كانت تجب اذا فرض وجود اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا محالة ابطأ او اسرع فكانت مع حد من السرعة والبطؤ حين فرضناها الا مع حد منهما هف فهي مجردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا او قال صاحب المحاكمات فيه نظر وبيانه اما اولا فلانه لو صح ذلك يلزم ان لا يقتضي شئ شيئا بحسب نفسه لان كل شئ يفرض فهو لا يخلو عن احد النقيضين اي نقيضين كانا فهو مجردا عنهما غير موجود بل كل شئ فرض فله لازم لا يكون وحده موجودا بدون اللازم وما لا وجود له لا يستدعي شيئا فلا بد ان يكون لاحد النقيضين او اللازم دخل في اقتضاء الشئ واما ثانيا فلان المراد بالافراد اما الماهية لا بشرط شئ فلا نم انها غير موجودة واما الماهية بشرط لا شئ فنم انها غير موجودة لكن لا يلزم ان يكون للسرعة والبطوء دخل في اقتضاء الحركة ثم قال ويمكن التفصي عن النظرين بان يقال ليس المطلوب ان للسرعة والبطوء دخلا في اقتضاء الزمان بل ان الحركة لا تقتضي الزمان الا مع وصف السرعة والبطوء لا بد فان الحركة لا تقتضي الا ان وجدت في الخارج الا اذا كانت سريعة او بطيئة وهذا القدر كاف في تقرير البرهان انتهى واقول ما ذكره وان كان كافيا في تقرير البرهان ولا ينافيه فرض وجود الحركة في الخلا مجردة عن السرعة والبطوء على ما توهمه الشيخ القوشجي كما سيأتي لان ذلك لا يستدعي امكان المفروض بل يكفي امكان الفرض وهو حاصل لان فرض كون الخلا امكانا يستلزم تحقق امادات المكان ا غني جواز انتقال الجسم منه واليه وفيه وهو ملزوم لجواز فرض الحركة فيه لا محالة لكن لا يندفع به كلام المعترض فان كون الحركة مستقيمة للزمان مع وصف السرعة والبطوء لا ينافي كون الحركة بنفسها مقتضية قدرا من الزمان وبسبب المعاوقة قدرا اخر منه ولا يثبت بذلك دعوى المص ان الحركة بنفسها لا تستدعي شيئا وهو ظ على ما ذكره شارح المواقف المحقق بل ان مراد المص هو ان الحركة لا تقتضي لاجل نفسها قدرا من الزمان ولاجل المعاوقة قدرا اخر منه على ما يقتضيه كلام المعترض كما لا يخفى على من تدبر فيه بل ما يقتضيه من الزمان لاجل نفسها هو الذي يقتضيه لاجل المعاوقة

ولأن سبب السرعة والبطؤ لا يجب انحصاره في المعاوق الملاء وايضا في الحركة في الخلا انما هو [illegible]

وجود

وجود لها منفردة عن المعاوق اى لا يصح لها وجود الا فى ضمن كونها مع المعاوق كما لا يصح للهيئة الملونة وجود الامع لاذنها ولا يصح للجنس وجود الامع فصله وكلّما لا يمكن وجوده منفردا اذا اقتضى شيئا لا يمكن ان يقتضيه لاجل نفسه منفردة عن ذلك الشئ وبالجملة كان المقتضى هو الماهية لا بشرط لا بشرط لا كذلك المقتضى لاجله فان قلت كون الحركة مقتضية لاجل نفسها لا بشرط المعاوق زمانا الا ينافى كونها لاجل نفسها بشرط المعاوق ايضا مقتضية لزمان اخر قلت تحقق الا بشرط اما ان يكون فى ضمن بشرط لا واما ان يكون فى ضمن بشرط شئ ضرورة انه لا تحقق له بصرافته لا بشرطيته الا فى اعتبار العقل ولما لم يكن تحقق الحركة لا بشرط فى ضمن بشرط لا تعين ان يكون تحققها فى ضمن بشرط شئ اعنى بشرط المعاوق فيكون الزمان الذى اقتضته لاجل نفسها هو الذى اقتضته لاجل المعاوق بعينه فان قلت لم لا يجوز ان يكون الزمان الذى اقتضته الحركة لاجل نفسها منفردة عن المعاوق كما اذا فرضت فى الخلاء فيكون زمان قليل المعاوق زائدا على زمان الحركة فى الخلاء وهذا هو مراد المعترض قلت لا يمكن ان يتعين الزمان لاجل نفس الحركة منفردة عن المعاوق وان فرض كونها صادرة عن قوة معينة وبحسب جسم معين لانه يمكن فرض وقوعها بحسب هذه القوة فى نصف هذا الزمان المفروض اذا لم يكن هناك معاوق فزمان الحركة فى الخلاء لا يمكن ان يتعين فى نفس الامر ليتصور الزيادة عليه بل تعينه انما هو بحسب الفرض والتقدير لا بحسب الواقع فلينتدبر التى العوق شيخى توهم ان المصنف فهم من كلام المعترض ان المقتضى هو الحركة بشرط لا فقد قدر بان الحركة بشرط لا ليست بموجودة فكيف يقتضى شيئا فاورد عليه ان مقصد المعترض هو ان الحركة لا بشرط المعاوق يقتضى شيئا من الزمان وبسبب المعاوق شيئا اخر وهذا لا يقتضى ان يكون منفردة عن المعاوق مستلزمة للزمان قال والعجب منه مع كونه علما فى التحقيق وخاليا للتدقيق انه ابطل قول المعترض بالمعنى الذى فهمه بمقدمات اكثرها فى محل المنع ولم يتنبه انه مبنى الدليل وبابطاله ينهدم بنيانه لانه اذا لم يمكن وجود الحركة منفردة عن المعاوق لم يمكن فرض الحركة فى الخلاء وهو مبنى الدليل ثم طول الكلام بايراد المنوع ولما كانت تلك المنوع باسرها ساقطة مع كونها غير قادحة فيما هو مناط الجواب الذى قد عرفت تحقيقه اعرضنا عن ذكرها والتطويل بدفعها هذا واما الشيخ فقد قال فى الشفاء فى تقرير هذا البرهان انا نشاهد الاجسام يتحرك بالطبع الى جهات ما ويختلف مع ذلك فى السرعة والبطوء فلا يخلو اختلافها فى السرعة والبطوء ان يكون اما الامر فى المتحرك او لامر فى المسافة فليترك الذى من قبل المتحرك واما الذى يكون من قبل المسافة فهو انها كلما كانت ارق كان قطعها اسرع وكلما كانت اغلظ كان قطعها ابطأ والرقة والغلظة يختلف فى الزيادة والنقصان ونحن نتحقق ان السبب فى ذلك المقاومة فكلما قلت المقاومة زادت السرعة وكلما زادت المقاومة زاد البطوء فاذا تحرك جسم فى الخلاء علم انه اما ان يقطع المسافة الخالية بالحركة فى زمان او لا فى زمان ومحال ان يكون ذلك لا فى زمان لانه يقطع البعض من المسافة قبل قطعه الكل فيجب ان يكون ذلك فى زمان ويكون لذلك الزمان نسبة لا محالة الى زمان الحركة فى ملاء مقاوم ويكون مثل زمان مقاومة لو كانت نسبتها الى مقاومة الملاء نسبة الزمانين دابطأ من زمان مقاومة هى اصغر فى النسبة الى المقاومة المفروضة من نسبة الزمان الى الزمان ومحال ان يكون نسبة زمان الحركة حيث لا مقاومة لو صح لها وجود فضلا عن ان يكون ابطأ من زمان مقاومة اخرى لو توهمت اقل من المقاومة القليلة الاولى بل يجب ان لا يكون لما توجبه مقاومة توهمت موجودة من الزمان نسبة الى زمان لا مقاومة اصلا فيجب اذن ان يكون الحركة لا فى زمان لا والبتة فى زمان وهذا خلف ولا يحتاج فى بياننا هذا ان نجعل لهذه المقاومة التى على النسبة المذكورة سبيلا فى وجود او عدم لانا نقول ان

هذه

هذه الحركة في الخلاء يكون متساويا لزمان حركة في مسافة ذات مقاومة ما لو كانت موجودة وهذه المقدمة صادقة واوضحنا صدقها
وكل حركة في الخلاء فهي حركة في عدم مقاومة وهذه المقدمة ايضا صادقة وكل حركة في عدم مقاومة فليست مساوية
البتة لحركة في مقاومة ما على نسبة ما لو كانت موجودة فيلزم من هذه المقدمات ان لا حركة في الخلاء هي مساوية الزمان
لزمان حركة في مقاومة ما لو كانت ويلزم منها ومن الاولى ان لا شيء من الحركات في الخلاء حركة في الخلاء وهذا كلامه
مع تلخيص ما ثم قال وربما يمكن ان يقول القائل على هذا ان كل قوة محركة يكون في جسم فانها يقتضي بمقدار الجسم في عظمه
ومقدارها في شدتها وضعفها زمانا ما لو لم يكن مقاومة اصلا ثم تعيد تلك فقد يزداد الازمنة بحسب زيادة مقاومة
ما وليس يلزم ان يكون كل مقاومة ما يؤثر في ذلك الجسم فانه ليس يلزم اذا كانت مقاومة ما يؤثر ان يكون نصفها يؤثر
ونصف نصفها يؤثر فانه ليس يلزم اذا كان علة يحرك ثقلا ويثقلونه ان يكون نصف العلة يحرك شيئا او كان
قطرات كثيرة تثقب المطول عليه ثقبا ان يكون قطرة واحدة تؤثر اثرا فيجوز ان يكون المقاومة التي زمانها على نسبة
زمان مقاومة الخلاء لا يؤثر شيئا وانما يؤثر مقاومة اخرى لو كانت موجودة فالجواب عن هذا انا اخذنا المقاومة على
انها لو كانت موجودة مقاومة مؤثرة لكان زمانها زمان حركة في لا مقاومة وانما لم يجز ان نقول مقاومة مؤثرة لان
المقاومة اذا قيل انها غير مؤثرة كان كما يقال مقاومة غير مقاومة فمعنى المقاومة هو التاثير لا غير وهذا التاثير
على وجهين احدهما الكسر من الجسمية ومن قوة الميل والثاني ما يظن من احداث المقاومة سكونات فان قيل انه يحدث سكونات
عن مقاومات متشافعة لا يحس بافرادها ويحس بالجملة كالطول وانت ستعلم بعد انه ليس ما يتم على احد الوجهين الاول في
طباع المتحرك ان يقبل اقل منه لو كان مؤثرا بوجه فيجب من ذلك ان يكون بعض تلك المقاومات التي تحتملها طبيعة الجسم مساويا
في زمانه لغير المقاومة وهذا محال فقد ظهر انه لا يكون في حركة طبيعية البتة انتهى كلامه وهذا السؤال كما يرى يشتمل الخلاء
على منعين هما الخامس المنسوب الى ابي البركات والثالث من تلك المنوع المتقدمة والجواب بحسب الظاهر جواب عن ثانيهما
فقط ولعل السبب في ذلك هو ان المنع الاول غير صحيح بدون الثاني فيكون الجواب عن الثاني جوابا عن الاول ايضا تحقيقه
بيان ذلك ان الدليل متوقف على تحقق مقاومة تكون نسبتها الى مقاومة اخرى كنسبة زمان الحركة في الخلاء الى زمان
الحركة في الملاء ونسبة المقاومة الى المقاومة كنسبة الزمان الى الزمان اعني الزمانين اللذين بازاء المقاومتين في
الحركة في الملاء لو لم يكن زمان بازاء الحركة بل كان الزمان بازاء المقاومة فقط كما هو دعوى المستدل فذا ولو
كان بازاء الحركة ايضا زمان على ما ادعاه المعترض فللمستدل ان يفرض نسبة المقاومة الى المقاومة كنسبة زمان
الخلاء الى زمان مقاومة الملاء اعني الى الزمان الذي بازاء المقاومة فقط فيصير زمان المقاومة وزمان اللامقاومة
متساويين وهو محال ولا يقدح في ذلك كون مجموع زماني الحركة والمقاومة زائدا على زمان اللامقاومة كما ادعاه المعترض
ويدل على ما ذكرنا صريحا قول الشيخ فيجب من ذلك ان يكون بعض تلك المقاومات التي يحتملها طبيعة الجسم مساويا في
زمانه لغير المقاومة كما لا يخفى ولعمري ان هذا هو حق الجواب عن الاعتراض المنسوب الى ابي البركات وقد خفي على غيرنا
والمنة لله علينا واعلم ان لاصحاب الخلاء حججا اوردها الشيخ في الشفاء واجاب عنها منها انا نرى الاجسام يتخلخل ويتكاثف
من غير دخول شيء او خروجه فالتخلخل اذا تباعدت الاجزاء تباعدا يتخلل بينها خلاء والتكاثف رجوع الاجزاء الى
ملاء الخلاء المتخلل ومنها انا نرى اناء مملوا من رماد يسع ملاءه ماء فلولا ان هناك خلاء استحال ان يسع ملاءه ماء
ان الدن يملأ شرابا ثم يجعل ذلك الشراب بعينه في زق ثم يجعلان في ذلك الدن بعينه فيسع الدن الزق والشراب معا
فلولا ان في الشراب خلاء انحصر فيه مقدار مساحة الزق لاستحال ان يسع الزق والشراب معا ما كان يملأه الشراب

[illegible]

وحده

وحله وايضا الثاني انا بعمر منفوذ شي فيه فلا شك ان ذلك الشي ينفذ لا في الملاء ولكن في الخلاء وكذا كل متحرك اما ان يتحرك
في خلاء واما ان يتحرك في ملاء لكنه ان تحرك في ملاء فقد حل في ملاء فينبغي ان يتحرك في الخلاء ومنها ان القارورة تمص ثم
تكب على الماء فيدخلها الماء ولو كانت مملوة لما وسعت شيئا آخر يدخل فيها ومنها ان المتحرك اذا تحرك فلا يخلو اما ان يدفع
الملاء المتحرك او لا فان يداخله لكن المداخلة محالة فينبغي ان يدفعه المتحرك وكذلك الحال فيما دفعه مما يتحرك فيه فيلزم اذا
تحرك متحرك ان يتحرك العالم وان يكون اذا تحرك متحرك بعنف ان يتموج العالم تموجا بعنف ومضاهيا التموج
والجواب عن الاول ان التكاثف على وجهين تكاثف باجتماع الاجزاء المنبثة في هواء يتخللها بان يخرج الهواء
عن الخلل فيقوم الاجزاء مقامه من غير ان يكون هناك خلاء ينفذ فيه وتكاثف لا بان الاجزاء المتفرقة اجتمعت
بل بان المادة نفسها تقبل حجما اصغر تارة وحجما اكبر اخرى اذ كان كلاهما امرين عارضين لها ليس احدهما اولى
بها من الآخر فاذا قبل حجما اصغر قيل انه متكاثف ولعظمه قيل انه متخلخل وهذا امر قد بين في موضعه على انه لو لم يسلم
ذلك لم يضر غايته ان لا يكون من القسم الثاني بل من القسم الاول وعن الثاني اعني عن حديث الرماد ان ذلك
كذب صرف ولو كان ذلك صحيحا لكان الاناء كله خاليا والرماد فيه اصلا وعن حديث الدن والشراب انه يجوز ان
يكون المقدار الذي للزق لا يظهر تفاوته في الدن حسا ويجوز ايضا ان يكون الشراب بتعصيره يخرج منه بخار او
هواء فيصغر حجمه ويجوز ايضا ان يصغر بتكاثف طبيعي او قسري اي التكاثف الحقيقي وعن حديث النامي ان الغذا
ينفذ بقوته بين متباعدين من اجزاء الاعضاء ويحركهما بالتبعيد ليسكن بينهما فينفسح الحجم ولو كان الغذاء انما ينفذ
في الخلاء لكان الحجم بعد حصوله وقبله حجما واحدا فلا يحصل نمو وزيادة وكذا كل متحرك وعن الثالث اعني حديث
القارورة انه مبني على ما ذكر في التخلخل والتكاثف وهو انه من الجائز ان يكون الجسم يستفيد حجما اصغر وحجما
اكبر وان يكون من ذلك ما هو قسري فاذا كان هذا جائزا لم يكن كل انفصال جزء من جسم يوجب ان يبقى الباقي
على حجمه الاول حتى يكون اذا اخذ جزء من هواء مال القارورة يجب ان يبقى الباقي على حجمه فيكون ما وراءه خلاء فاذا
لم يجب هذا جاز ان يكون الهواء بطبعه يقتضي حجما ثم انه يضطر في حال الى ان يصير اعظم بان ينقطع منه جزء بالقسر من
غير ان يحصل له استخلاف جسم بدل ما ينقطع منه وفي حجمه سبيل فاذا كان انقطاع ذلك الجزء منه لا يمكن الا ان ينبسط
انبساطا يصير الباقي في حجم الاول لامتناع وقوع الخلاء وكان هذا الانبساط ممكنا وكان القاسر قوة يحوج الى
خروج هذا الممكن الى الفعل يجذب ما يليه في جهته ولزوم سطحه لما يليه ذلك انبسط منه وتعظيم اياه بالقسر انطاع عليها
فانبسط انبساطا عظيما وصار بعض ما انبسط واقعا خارج القارورة وهو المخصوص ويبقى الباقي في ملا على كفاف
صورته وقد ملأها منبسطا لضرورة الجذب الخاص يقلد القارورة فاذا زال ذلك المص وجاز ان يرجع الى نحوه
الاول بان يجذب شيئا او هواء الى شغل المكان الذي يتحرك عنه منقلصا عاد الى قوامه الاول واما الجواب عن
الرابع فمناسب لهذا الجواب وذلك لان المتحرك يدفع ما يليه من قدام من الهواء ويمتد ذلك الى حيث لا يطيع فيه الهوا
المتقدم للدفع فيتلد الموج بين المندفع وعن المندفع ويضطر الى قبول حجم اصغر وما خلفه يكون بالعكس منكو
بعضه ينجذب معه لبعضه بعضا فلا ينجذب فيتخلل ما بينهما الى حجم اكبر يجذب بين ذلك وقوف معتدل عند
عند قوام معتدل هذا ومن اقوى حججهم المذكورة في كتب المتأخرين انه لو فرضنا صفحة ملساء اي الجسم الذي له
سطح مستو ليس فيه ارتفاع وانخفاض ولا انضمام اجزاء من غير اتصال وهو ممكن بلا نزاع فكم فوقها اخرى مثلها
بحيث يتماس سطحاهما المستويان ولا يكون بينهما جسم ثم رفعنا احدهما عن الاخرى دفعة اي بان يرتفع جميع

الاجزاء

الاجزاء معا ففي اول زمان الارتفاع يلزم الخلاء في الوسط ضرورة انه انما يملئ الوسط بهواء الواصل اليه من الخارج بعد المرور من الاطراف والجواب منع امكان ارتفاع احدهما من الاخرى ولا استبعاد في ذلك الا ترى الى الجلدة المبلولة المشدودة على وسطها حبل التي يلعب بها الصبيان فيلصقونها على حجر عظيم ويرفعونه بها وضرورة امتناع الخلاء يظهر اثار اعز منه في الطبيعة وعلى تقدير التسليم فالارتفاع حركة تستدعي زمانا يجوز فيه حركة الهواء من الاطراف الى الوسط وما قيل من ان اللاماسة انية وحركة الهواء تدريجية فيلزم الخلاء في الوسط فعلى تقدير التسليم لا شك انها لا يحصل الا بعد الحركة كالماسة بيان ذلك انك قد عرفت ان الحادث على ثلثة اقسام دفعي وتدريجي ونفس زماني واللاماسة من القسم الثالث وكل ما كان من هذا القبيل يتحقق في نفس الزمان وفي كل آن يفرض فيه دون آن الطرف منه اي منتهى هذا المعنى لانها دفعية اي واقعة في آن الطرف ففي نفس ذلك الزمان الذي هو ظرف لوجودها يمكن حركة الهواء من الطرف الى الوسط وكونها اي واقعة في كل آن مفروض في ذلك الزمان ايضا لا يمنع ذلك اذ كل آن كذلك فقبله بعض من ذلك الزمان وفي ذلك البعض من الزمان يمكن وقوع حركة الهواء والعجب من بعض الافاضل حيث ادعى انه ممن تفطن بنفسه القسم الثالث وعد اللاماسة من هذا القبيل ثم عجز عن التفصي عن هذه الشبهة وزعمها حجة قوية فاستقر رايه على امكان الخلاء بهذه الحجة والاعجب ان هذه الشبهة على تقدير توقفها على ما زعمه فانما هي واردة على المنع الثاني لا على المنع الاول اعني منع الارتفاع وهو الاصل والعمدة في الجواب عند القوم وان كان المنع الثاني على ما حررنا ادفع وامنع لمادة الجدال وادخل على قانون البرهان مع كونه في غاية الدقة واللطافة هذا وقال الشيخ في الشفا واول شيء حمل اعتقاد الخلاء هو الهواء وذلك لان الظن العامي الاول هو ان ما ليس بمحسوس لا في جسم فليس هو بموجود ثم ظنهم الاول في الاجسام الموجودة هو ان يكون محسوسا بالبصر وما لا يحس بالبصر يظن انه ليس بجسم فلذلك يتخيل من امر الهواء انه ليس بملأ بل لا شيء فكان الاناء الذي فيه هواء الا خلا من امره اول الامر فيه شيء بل يتخيل ان هناك ابعادا خالية فاول من نبههم بان انا هم ان الازقاق المنفوخة تقاوم المس واظهر لهم بالمس ان الهواء جسم كساير الاجسام في انه جسم فمن الذين اداهم ذلك من رجع فلم ير ان ههنا خلاء هو احد الشيء الذي كان يظنه خلاء هو الملأ ومنهم من سلم ان الهواء ليس بخلاء صرف بل ما يخالطه خلاء ولم يخل عن ملأ اذ وجد حججا وقياسات تنتج ان الخلاء موجود ثم ذكر تلك الحجج التي نقلنا ها هنا ولما كان طلب الجسم للمكان ليس من حيث هو مكان فقط بل ماخوذا مع ترتيب ووضع من الجهات كما مر كان البحث عن الجهة من هذه الجهة مناسبا للبحث عن المكان بل من تتمة البحث عنه من حيث هو مطلوب للجسم فالمصنف بعد الفراغ عن البحث عن المكان اراد ان يبحث عن الجهة فقال والجهة طرف الامتداد الحاصل ذلك الطرف في ماخذ الاشارة والحاصل ان طرف كل امتداد جهة لكن لا من حيث هو واقع في ماخذ الاشارة اي من حيث ينتهي الاشارة اليه ليست منقسمة اي من حيث هي جهة وهذه الحيثية هي كونها طرفا ومنتهى لامتداد ماخذ الاشارة وذلك لان الطرف والمنتهى من حيث هو طرف ومنتهى لا معنى لانقسامه وان انقسم من جهة اخرى فالجهة عرض لا جوهر لكونها طرفا للامتداد اما نقطة ان لم تنقسم اصلا او خط ان انقسم من جهة واحدة اخرى او سطح ان انقسمت من جهتين اخريين وهي من ذوات الاوضاع المقصودة بالحركة للحصول فيها اي في مكان يليها او بقرب منها لا استحالة حصول المتحرك في نفس الجهة لكونها غير منقسمة من حيث هي جهة وامتناع حصول المنقسم في غير المنقسم لما عرفت من ان مقصد المتحرك الايني انما هو المكان لا الجهة ومثل ذلك شايع كما يقال تحرك فلان في جهة كذا اي تحرك في سمت يتادى اليها والمقصود بالاشارة وهذا الكلام

طرف مطلقا بل من حيث هو

[illegible]

اشارة

اشارة الى الاستدلال على كون الجهة امرا موجودا ذا وضع وذلك لانه لا يخلو ان يكون المعدوم او المجرد مقصودا بالحركة
للحصول فيها بليلة او قربه او مقصودا بالاشارة الحسية فانها المتبادرة الى الذهن عند الاطلاق وانما اكتفى بذكر
الوضع دون الوجود لاستلزامه اياه وذا الطبيعي منها اى من الجهة فوق وسفل فانهما لا يتبدلان لان اصلا بمعنى انه
لا يصير الفوق سفلا ولا السفل فوقا لكونهما متعينين بالطبع ومتخالفين بحقيقتهما بخلاف الاربعة الباقية من الستة
المشهورة بين الناس لكونها متخالفة بحسب الوضع دون الطبع لكون تعينها وامتياز بعضها عن البعض بمجرد
الوضع والجعل لا امرا راجعا الى ما فى طبايعها فان المشرق مثلا انما صار قداما للمتوجه الى المشرق والمغرب خلفه
والجنوب يمينه والشمال شماله لانهم جعلوا ما بازاء وجه الانسان قداما وما وراء ظهره خلفا وما بازاء يمينه يمينا وما
بازاء شماله شمالا ولذلك اذا توجه الى المغرب يتبدل الجميع ويصير ما كان قدامه خلفه وبالعكس وما كان يمينه
شماله وبالعكس واما الفوق والسفل فلم يصيرا فوقا وسفلا لكون الاول بازاء راس الانسان والثانى بازاء
رجله ولذلك اذا صار القايم منكوسا لا يصير ما يلى راسه فوقا وما يلى رجله تحتا بل يصير راسه من تحت و
رجله من فوق فان قلت بل هما ايضا يتبدلان لان بالقياس الى شخصين قائمين على طرفي قطر من الارض بل الى شخص واحد
قائم فى موضعين عليهما فان ما يلى راس كل منهما يلى قدم الاخر فيكون ما هو فوق بالقياس الى الشخص الاول تحتا
بالقياس الى الشخص الثانى قلت ما يلى راس الاول مثلا وان صدق عليه انه يلى قدم الثانى لكن لا يصدق انه يليها
بالطبع لا يقال الشخص القائم على طرف قطر الارض ووقوع راسه وقدمه انما هو على النحو الطبيعي فيصدق ان ما يلى
راسه بالطبع يلى قدم الاخر بالطبع لانا نقول نعم لكن على ان يكون قولنا بالطبع صفة للراس والقدم ومرادنا من نفى
الصدق ليس فى ذلك بل على ان يكون بالطبع متعلقا بقولنا يلى ومعنى هذا التعلق ان لراس كل شخص نسبة طبيعية
مع الجهة مغايرة للنسبة الطبيعية التى لقدم الشخص الاخر والا لكان قدم الشخص الاخر لو فرضنا ها حيث راس
الشخص الاول واقعة على النسبة الطبيعية وليس كذلك فليس ما يقرب راس احد الشخصين قربا طبيعيا فقط قوله
وما عداهما غير متناه اشارة الى ان كون الجهات ستا امر مشهورى وليس بواجب وسبب الشهرة امران عامى وهو
كون الانسان ذا اطراف ستة ممتازة كما مر وخاصى هو كون الجسم قابلا لفرض ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم
على ما مر فى مبحث تعريف الجسم فله بحسب كل امتداد من تلك الثلثة طرفان هما جهتان وهذا امر لا يعرفه الا الخواص
بخلاف الاول فانه مما يعرفه العوام ولا يخفى بطلانه لا عتبارين وظاهر انه ليس مثبتا جوانب الانسان على النحو المخصوص
واعتبار اخذ الامتدادات على الوجه المذكور مما لا دخل له فى كون الجهة جهة فانك قد عرفت ان طرف كل امتداد
جهة باعتباره والامتدادات الممكنة الانتراض فى الانسان وكل جسم بل بالقياس الى كل نقطة غير محصورة فالجهات
اذن غير متناهية الفصل الثانى فى الاجسام اى فى تفصيل الاجسام البسيطة الفلكية والعنصرية
وذكر عددها والاشارة الى ترتيبها وبيان بعض احوالها اعنى احوالها من جهة التفصيل ومن حيثية خصوصية
كونها فلكية او عنصرية والاشارة الى تركيب المركبات فى هذا الفصل مسائل الاولى فى عدد الافلاك الكلية
والاشارة الى ترتيبها وما يشتمل عليها من الافلاك الجزئية والكواكب فمهد اولا انقسام الجسم الى الفلكى والعنصرى
بقوله وهو قسمان فلكية هى الافلاك مع ما يشتمل عليها وعنصرية هى العناصر وما يتركب منها ثم قال اما الفلكية
فالكلية منها تسعة اعلم انه لا سبيل لنا الى العلم بوجود الافلاك واثبات عددها وبيان احوالها الا من طريق
الاحساس بحركات الاجرام النيرة الغالبة المسماة بالكواكب واختلاف تلك الحركات جهة وسرعة وبطؤا وقوفا

ما يعرض بقدم الشخص الاخر من بالطبيعيا

ورجوعها

ورجوعاً الى غير ذلك من الاختلافات التي وجدوها بالحس والرصد ثم ذلك بعد تحقيق اصول صحيحة يحكم
بها العقل بالبرهان ويضرب من الحدس وبما وقع الاتفاق عليه كوجوب استناد كل حركة الى جسم متحرك بالذات
وتحرك ما يشتمل عليه بالعرض وامتناع الخلاء ووجوب اتصال الحركات المستديرة البسيطة ووجوب
التشابه فيها وعدم وقوع الانخراق والالتيام على اجرامها الموصوفة بالشدة والاحكام اتفاقاً بطريق العادة
فوجدوا اولاً لجميع الكواكب حركة سريعة من المشرق الى المغرب هي التي بها يتحقق طلوعها وغروبها وتتم قريباً
من يوم وليلة وبها يتحقق الليل والنهار وهي المسماة بالحركة اليومية وبالحركة الاولى وبحركة الكل فاثبتوا
لها فلكاً واحداً يشتمل على الجميع ثم وجدوا الكل من الكواكب السبعة المعروفة بالسيارة حركة من المغرب الى
المشرق مخالفة لحركة اخرى منها في السرعة والبطوء فاثبتوا لكل واحدة منها فلكاً ثم وجدوا بعد مدة طويلة
لجميع الكواكب التي هي غير السبعة حركة واحدة غير سريعة بطيئة جداً فاثبتوا لها فلكاً على حدة فحصلت تسعة افلاك
لتسع حركات وهي المسماة بالافلاك الكلية فالمراد من الفلك الكلي ما يستند اليه واحدة من الحركات التسعة
وأحد من تلك التسعة وهو الذي يستند اليه الحركة اليومية غير مكوكب ولذلك سمي بالفلك الاطلس لخلوه عن
نقش الكوكب كالاطلس الخالي عن النقش محيط بالجميع ولذلك سمي بفلك الافلاك وبالفلك الاعظم وتحته فلك
الثوابت وسمي بفلك البروج ايضاً لافتراض دوائر البروج اولاً عليه لكون الكواكب التي اخذ اسم كل برج من
شكلها مركوزة فيه ثم افلاك الكواكب السبعة السيارة على الترتيب المشهور وهي الزحل ثم المشتري ثم المريخ ثم
الشمس ثم الزهرة ثم عطارد ثم القمر وسميت سيارة لكونها ذوي حركات خاصة سريعة في الجملة وسميت الخمسة
منها ما خلا الشمس والقمر متحيرة لكونها في حركاتها الخاصة تارة مستقيمة وتارة واقفة وتارة راجعة كالمتحير في
امره ووجه الترتيب ان زحل يكسف بعض الثوابت فيكون تحتها وينكسف بالمشتري فيكون فوقه والمشتري ينكسف
بالمريخ فهو فوقه وهذه الثلثة تسمى علوية ثم الشمس اذ لها اختلاف منظر دون العلوية والمراد باختلاف
المنظر هو بعد ما بين طرفي الخطين المارين بمركز الكوكب الواصلين الى فلك البروج احدهما من مركز العالم
والاخر من موضع الناظر فوجود ذلك البعد يدل على القرب منا وعدمه على البعد على تقدير الوجود ما هو
اقل فهو ابعد وهو موجود للشمس وليس بموجود للعلوية فيكون تحتها واما الزهرة وعطارد فلا جزم بكونهما تحت
الشمس او فوقها اذ لا يكسفها غير القمر ولا يدرك كسفها بشيء من الكواكب لاحتراقها عند مقارنتها ولا يعرف لهما
اختلاف منظر ايضاً لانه انما يعرف بالآلات الشعبتين تنصب في سطح دائرة نصف النهار وهما لا يبعدان عن الشمس
كثيراً ولا يصلان الى نصف النهار ظاهراً فحكموا بكونهما تحت الشمس استحساناً لتكون متوسطة بين الستة بمنزلة
شمسة القلادة وتاكد ذلك بمناسبة آخر مثل ان العلوية تبعد عنها الابعاد الاربعة وهي التسديس والتربيع
والتثليث والمقابلة والسفليتين لا يبعدان عنها الا اقل هذه الابعاد وهو التسديس والقمر يكون له معها جميع الاتصالات
ايضاً لكن على نسق آخر وهو انه في مقابلتها ومقارنتها يكون في اوج حامله وفي تربيعها في حضيضه والى ذلك
اشار المص في التذكرة حيث قال اذ الستة مربوطة عليها العلوية بوجه والسفليان بوجه اخر الى غير ذلك وبادعاء | بوجه والقمر
الشيخ وبعض من تقدمه انه رأى الزهرة كشامة على وجه الشمس وبعضهم ادعى انه رآها وعطارد كشامتين عليها
وسميا سفليين لذلك والزهرة منهما فوق عطارد لانكسافها به والقمر تحت الكل لانكساف الكل به واما
حصول العلم لا للشيخ فجزموا بانه لا اقل منها والمص في التذكرة جوز ان يكون تحتانية حيث قال واسناد الحكم

الاولين

الاولیین الی المجموع لا الی فلک خاص بها لم یکن مستبعدا لکنهم لم یذهبوا الی ذلک وقال العلامة الشیرازی صاحب التحفة انا
لا نستبعد من الاستاد خاتم الحکماء قدس الله سره ان جوّز انضمام احدی الاولیین لا الی فلک خاص بها معلل بجواز ان
نفس بالثامنة واخری بالتاسعة ویکون دوایر البروج المتلاقیان مفروضة علی محدب التاسعة فعلی هذا یمکن ان
یکون الافلاک الکلیة سبعة فقط بان یفرض الثوابت ودوایر البروج علی محدب ممثل زحل ونفسا یتعلق احداهما
بمجموع السبعة ویحرکها احدی الاولیین والاخری بالتاسعة ویحرکها الاخری لکن یشترط ان یفرض دوایر البروج
متحرکة بالتبعیة دون البطیئة کحرکتها ما سوهمة علی سطوح الممثلات مما لتبعیة دون البطیئة لینتقل الثوابت بها
من برج الی برج کما هو الواقع فاستحسنه واثنی علیه انتهی وهذا الاحتمال مبنی علی ان لا یوجد کوکب من الثوابت
علی اوج زحل وعلی ان لا یوجد کوکب منها لها مقادیر یعتد بها علی حوالی ذلک الاوج بحیث لا یحتملها ثخن المتمم
ههنا ثم من الجایز ان یکون الافلاک ثمانیة بطرح الفلک الخاص بالثوابت لامکان ان یکون جمیعها مرکوزة فی محدب
ممثل زحل او بعضها فیه وبعضها فی متمم المحوی بل فی ممثل المشتری والمریخ مما لم یقع فی سمت حرکات العلویة ویحرک
الفلک الثامن الحرکة التبعیة من دون تکلف تعلق نفس واحدة بمجموع الثمانیة او بمجموع السبعة ومن دون حاجة الی
دفع النظر فی فرض دوایر البروج متحرکة بالتبعیة دون البطیئة والی کون البروج همیة فهذا الاحتمال اولی من الاحتمالین
المذکورین کذا قال بعض شراح التذکرة وقد یورد علی ما فی التحفة انه یستلزم کون قطب العالم ای قطب الحرکة الیومیة
متحرکا بحرکة الثوابت ومنتقلا عن موضعه قدرا انتقالها کما ان قطب حرکة الثوابت متحرک بالحرکة الیومیة وذلک مع
کونه خلاف الواقع یستلزم تحرک کل من الشیئین بحرکة الاخر والجواب ان قطب الحرکة الیومیة یکون نقطة موهومة
من محدب فلک الثوابت غیر متحرکة بحرکته لا نقطة متشخصة منه فلا یلزم محذور وبذلک یندفع ایضا ما توهم من انه
یلزم علی هذا التجویز سکون اربع نقاط فی سطح واحد متحرک وان یکون سطح واحد بعینه محددا للمتحرک الیومی
ومتحرکا بحرکته ومحددا للفلک الثوابت متحرکا بحرکته اما اندفاع الاول فما ذکرنا واما اندفاع الثانی فلانه کما
یجوز ان یکون جسم واحد بعینه کخارج المرکز مثلا فلکا مستقلا متحرکا برأسه وجزءا من فلک اخر ومتحرکا بحرکته فلم لا
یجوز مثل ذلک فی سطح واحد ما الفرق بینهما فی ذلک وکما لا استبعاد فی کون سطح واحد سطحا لجسمین باعتبارین وفی
کون واحد من الجسمین متحرکا بنفسه وبحرکة الاخر من جهتین فکذا لا استبعاد فی حرکة ذلک السطح ایضا بالحرکتین هذا
وقال المحقق الدوانی یجوز ان یکون الافلاک الکلیة اثنین بان یفرض الافلاک الخارجة المراکز کلها سوی خارج القمر فی
ثخن ممثل واحد بحیث لا یکون السطوح التی یتنوبها بین الممثلات الا بین ذلک الممثل وممثل القمر فینحصر الافلاک
الکلیة فیهما انتهی وانت خبیر بان ذلک قلیل الجدوی جدا اذ الغرض تقلیل الاجرام لا رفع الانفصال فتدبر هذا هو الکلام
فی جانب القلة اما فی جانب الکثرة فلا قطع لاحتمال ان یکون کل واحد من الثوابت او کل طایفة منها فی فلک علی حدة وان
افلاک کثیرة غیر مکوکبة ثم انهم وجدوا لحرکة کل من السیارات مختلفة بالاسراع والابطاء والتقارب والتباعد بالنسبة
الی مرکز العالم وغیر ذلک ولکون الاختلاف منفیا عن الحرکة المفردة جعلوا کلا من تلک الافلاک السبعة الکلیة
مرکبا من عدة افلاک جزئیة لیمکن اسناد الاختلاف الی حرکتها المرکبة فقدر ذلک بقدر ما یقتضیه الضرورة فاثبتوا الکل
من السیارات غیر الشمس تدویرا وخارج مرکز یشتمل علیهما فلکا لکلی المسمی بالممثل خارج المرکز فی ثخن الممثل مفروز
منه بسطحین محدب یماس محدبه ومقعر یماس مقعره فینقطع الممثل بمنفصلین متشابهین کالممثل والتدویر فی ثخن الخارج بحیث یماس محدبه محدبه
ومقعره مقعره متشابهین بالذروة والحضیض غیر مشتمل علی الارض بل مرکوز فی الخارج ولذلک سمی الخارج

بالحامل

بالحامل لحمله التدوير والكوكب مركوز في التدوير بحيث يكون قطر الكوكب مساويا لنصف قطر التدوير واما الشمس فيكفي
فيها اما الخارج او التدوير مع الحامل الموافق المركز لكن بطلميوس رجح الخارج لكون اصل الخارج ابسط لكونه يتم
بحركة واحدة بخلاف اصل التدوير فانه يتم بحركتين حركة التدوير وحركة حامله واما حركة الاوج فمشترك بين الاصلين
وايضا التدوير يستلزم مدارا خارج المركز والخارج لا يستلزم تدويرا واما بحسب الجرم فلا ابسطية للخارج لان الخارج
ايضا حامل له لامتناع الخلاء لكن لا حاجة الى حركته واثبتوا للعطارد فلكا اخر ايضا خارج المركز فله فلكان خارجا
المركز يشتمل على احدهما وهو المسمى بالمدير لادارته مركز حامل التدوير ويشتمل المدير على الخارج المركز الاخر الحامل
للتدوير فلعطارد اوجان وحضيضان واثبتوا للقمر ايضا فلكا اخر محيطا بالخارج التدوير يسمى بالمايل في جوف ممثله
المسمى بفلك الجوزهر وهذه صورة تلك الافلاك فالافلاك الجزئية المعلومة والتي هي ثمانية لكل منها اثنان خارج
وتدوير وللعطارد ثلثة التدوير والحامل والمدير وللقمر ايضا ثلثة الحامل والمايل والتدوير فمجموع افلاكها الجزئية ستة
فهي مع الثمانية المذكورة اربعة عشر وهي مع خارج الشمس على اصل الخارج خمسة عشر وهي مع الافلاك الكلية
التسعة اعني الاطلس وفلك الثوابت والممثلات السبع للسيارات السبع ومنها جوزهر القمر كما عرفت اربعة وعشرون
كما قال ويشتمل اي تلك الافلاك الكلية على افلاك اخر تداوير وخارجة المراكز هي الافلاك الجزئية التي فصلناها وقد
طوى ذكر المسائل طيا وذلك باب واسع ثم نذكر بقوله والمجموع اي مجموع الافلاك الكلية والجزئية اربعة وعشرون
كما عددناها لك ولكن الفوشجي مع مهارته في الهيئة توهم ان جوزهر القمر الذي هو ممثله فلك جزئي وصرح بانه ليس فلكا
كليا والا لكان المايل ايضا فلكا كليا فيصير عدد الافلاك الكلية عشرة فزعم ان مجموع الافلاك الكلية والجزئية
خمسة وعشرون لكون الافلاك الجزئية ستة عشر مع كون الكلية تسعة ثم خطأ المصنف في جعله اياها اربعة و
عشرين وليت شعري انه من اين حصلت له هذه الملازمة اعني استلزام كون الجوزهر فلكا كليا كون المايل فلكا
كليا والحال ان الفلك الكلي يجب ان يشتمل على مجموع افلاكه الجزئية والجوزهر كذلك فانه مشتمل على مايل القمر
وحامله وتدويره اشتمال الاحاطة والمايل لا يشتمل الا على الحامل والتدوير دون الجوزهر اذ لا معنى لاشتمال
المحاط على المحيط بخلاف العكس وايضا فاذا لم يكن شيء من الجوزهر والمايل فلكا كليا ولا الحامل والتدوير وهو ظاهر
فاين الفلك الكلي للقمر فكيف يصير الافلاك الكلية تسعة وبالجملة لو كان مطلق الاشتمال لا الاشتمال الاحاطي كافيا الشامل
في كون الفلك كليا كان الجوزهر فلكا كليا للقمر دون المايل ولو لم يكن مطلق الاشتمال كافيا بل لا بد من اشتمال
الكل على الاجزاء لم يكن للقمر فلك كلي اصلا فلا وجه لكون المجموع خمسة وعشرين كما زعم ويشتمل على كواكب سبعة
سيارة هي التي عددناها يشتمل كل فلك من الافلاك السبعة الكلية على واحد منها على الترتيب المذكور والف
وبضعة هو يطلق على كل عدد بين العقدين والمراد هيهنا اثنان على ما صرح به في التذكرة او خمسة على ما قيل و
عشرين كوكبا ثوابت سميت بها لثبات وضع بعضها مع بعض او لبطوء حركتها جدا بحيث لا يتبدل الا بعد قرون وبعد
مدة وهذه هي الثوابت التي رصدها وعينوا مواضعها طولا وعرضا واما الغير المرصودة فلا سبيل الى حصرها
المسئلة الثالثة في احكام متعلقة بالافلاك فمنها ما اشار اليه بقوله والكل اي الافلاك بل الفلكيات باجمعها
بسايط اي غير مركبة من اجسام مختلفة الطبايع اعلم ان السبب الكلي في بساطة الفلك وكذا في ساير احواله انما هو
كونه محددا للجهات وبيان ذلك انك قد عرفت ان الطبعي من الجهات هو الفوق والتحت ومعنى كونهما طبعيتين انهما
جهتان متعينتان بالطبع ومتقابلتان بالطبع اما الاول فلانا نرى بعض الاجسام يتحرك بالطبع الى الفوق وبعضها

يتحرك

يتحرك بالطبع الى تحت فلولا انهما متمايزان بحسب الطبع لما كان كذلك واما الثالث فلان الطالب لاحدهما بالطبع هارب
عن الاخرى بالطبع وايضا احدهما قابل راس المتحرك بالطبع والاخرى قابل قدمه بالطبع وهما طرفان لامتداد واحد
فهما متقابلتان ويلزم من ذلك ان احدهما اذا كانت غاية القرب من جسم يكون الاخرى غاية البعد عنه اذا تمهد
ذلك فنقول محدد الجهتين وتعين وضعهما لا يخلو اما ان يكون في شيء متشابه خلاء كان او ملاء واما ان يكون
في شيء مختلف والاول محال لعدم اولوية بعض الحدود المفروضة المتشابهة بان يكون جهة متعينة من سائرها
ولكون الحدود فيهما بالفرض وغير متناهية وكون الجهتين بالطبع اثنين فحسب فاذن الثاني حق وهو كون التعين
بشيء مختلف خارج عما يتشابه وذلك الشيء يكون لا محالة جسما او جسمانيا لكون الجهة ذات وضع وتعين ذات الوضع
لا يمكن ان يكون الا بذي وضع واذا ما كان محدد الجهة انما يكون بجسم وهو اما جسم واحد يحدد الجهتين معا او جسمان
يحدد كل واحد منهما واحدة منهما والجسم الواحد لا يمكن ان يحدد من حيث هو واحد الا جهة واحدة والمفروض
تحديد الجهتين معا فبقي ان يكون المحدد اما جسما واحدا او جسمين والجسمان اما ان يكون احدهما محيطا بالاخر
او يكونا متباينين وكلاهما باطلان اما الاول فلان تحدد الجهتين لو كان بمحيط ومحاط حتى يكون تحدد احدهما
بالمحيط وتحدد الاخرى بالمحاط كان المحاط لا محالة كالمركز لان احدى الجهتين يجب ان يكون غاية البعد من الاخرى
والذي في غاية البعد من المحيط ليس الا المركز فح يكفي المحيط في التحديد ويكون المحاط حشوا بحيث لو فرض عدمه
لكان التحديد بحاله واما الثاني فلان كل واحد من الجسمين المتباينين فانما يمكن ان يتحدد به جهة القرب فقط
دون جهة البعد فان البعد ح يكون خارجا والبعد الخارج لا يتعين في حد فان كل حد يفرض فوراءه ابعد منه
بخلاف ما اذا كان البعد في حشو الجسم بان يكون الجسم محيطا فانه ح يكون فيه حد معين هو غاية البعد حتى ان
كل حد يفرض وراءه لا يكون ابعد منه بل يكون من جهة اقرب ومما يوضح ذلك ما ذكره الشيخ في الشفا ان كل جسم
من الجسمين المتباينين يتحدد بسطحه جهة القرب ويكون حاله الى ما هو خارج عنه من جميع الجوانب سواء لان سطحه
في نفسه سطح واحد متشابه من جسم واحد متشابه نسبته الى ما هو خارج عنه نسبة واحدة متشابهة فلو كان نحو
خارجه من بعض الجوانب جسم ثان يتوهم في كل جانب جسم يتحرك الى ذلك الجسم المحدد الحركة المقبلة منه فان فرضنا
جسما يتحرك الى ذلك الجسم من الجانب الذي لا يلي الجسم الاخر فهذه الحركة حركة مستقيمة الى جهة وليست مقابلها
لكن الحركة الى فوق لا يكون الا من تحت وبالعكس وايضا لو حدد جسم جهة واحدة بالنوع لكونها قربا منه وجب
ان يكون كل قرب منه من اي جانب هو تلك الجهة فتكون الجهة الاخرى كل بعد منه فان تحدد جميع ابعاده بالجسم
الاخر كان محيطا وان لم يتحدد به بل به وبالاجسام الاخر فتلك الاجسام ان لم يكن واقعة في ابعاد متشابهة من
الجسم الاول فجهات البعد جهات مختلفة بالنوع في مقابلة جهة واحدة بالنوع وانه محال وان كانت واقعة في ابعاد
متشابهة فجهة البعد عن الجسم الاول جهة واحدة بالنوع وتلك الاجسام كجسم واحد محيط بالجسم الاول فيكون
تحدد الجهتين على سبيل محيط ومركز لكن الجسم الواقع في المركز داخل في الامر بالعرض والمحيط كاف في تحديد
الجهتين انتهى كلام الشفا فلما بطل هذا القسم ايضا اعني كون التحدد بجسمين ثبت ان تحدد الجهتين يتم بجسم
واحد لا من حيث هو واحد لا على اي نحو اتفق بل من حيث الاحاطة وهي الحال الموجبة لتحديدين متقابلين
كما مر فاذن محدد الجهات جسم واحد محيط بالاجسام ذوات الجهات ولا جسم محيطا بسائر الاجسام سوى الفلك
فثبت ان الفلك محدد للجهات وهو المطلوب ونقول ايضا لا يجوز ان يكون الفلك قابلا للحركة المستقيمة لان المتحرك

بالحركة

بالحركة المستقيمة بطلب جهة لا محالة وكل ما بطلب جهة يجب ان يكون الجهة متحددة قبله لا بد لانه مستحيل ان يكون في شيء امكان طلب الجهة حاصلة لانك قد عرفت ان طلب الجهة انما هو طلب للوصول اليها او للقرب منها لا طلب لتحصيلها وكذا لا يجوز ان يكون شيء من اجزائه قابلا للحركة المستقيمة والا لزم تحدد الجهة قبل تلك الاجزاء لا بما تركب من تلك الاجزاء لعين ما ذكرنا ثم اذا تمهد ما ذكرنا نقول يجب ان يكون الفلك بسيطا اي غير مركب من اجسام مختلفة بالطبع لان الاجسام المختلفة بالطبع لها امكنة مختلفة بالطبع فيكون كل من تلك الاجسام قابلا للحركة المستقيمة الى مكانه الذي له بالطبع فيلزم تحدد الجهة قبله والمفروض ان تحدد الجهة انما هو بالفلك المركب منه هف فان قيل لم لا يجوز ان يكون تلك الاجسام حين كونها اجزاء للفلك واقعة في امكنتها الطبيعية بان يكون امكنتها الطبيعية متجاورة ولا يكون قابلة للحركة اليها ولو سلم انها خرجت حال التاليف عن احيازها الطبيعية فلم لا يجوز ان يكون احيازها الطبيعية مع احيازها التي فيها حال التاليف متشابهة البعد عن مركز العالم فاذا انتقلت اليها انتقلت بالحركة على دائرة مركزها مركز العالم فلا يحتاج ان يتحرك الى حد جهتي الفوق والتحت والفلك انما يحدد جهتي الفوق والتحت لا كل جهة فلا يلزم تحدد الجهتين قبله لا بد ولو سلم ان انتقالها الى امكنتها الطبيعية انما هو بالحركة الى احد جهتي الفوق والتحت فلا يلزم من ذلك الا تحدد الجهة قبل حركة الاجزاء ولا استحالة في ذلك وانما المحال ان يتحدد قبل وجودها قلنا اما الجواب عن الاول فهو ان كلا من تلك الامكنة يكون ح في غاية القرب من المحدد فيكون جميع تلك الامكنة متحدة بالنوع لا مختلفة لانك قد عرفت ان المكان الطبيعي ليس مطلوبا بالكون نفس المكان بل الكون مع وضع نسبي مع الجهات فمع اتحاد نوع الوضع هو غاية القرب لا يمكن ان يكون الامكنة مختلفة بالنوع لم يكن الاجسام المقتضية لها مختلفة بالنوع وظهر من ذلك الجواب عن الثاني ايضا لان تلك الامكنة ح يكون كلها فوقا لكونها غاية القرب من المحدد فيكون غير مختلفة على انه قد قيل لا يقتضي الحركة الى المكان الطبيعي على الدائرة لوجوب يكون الطلب على اقرب الطرق فيكون الوتر اقرب من القوس فتدبر واما الجواب عن الثالث فهو ان امكان الحركة المستقيمة يقتضي تحدد الجهة قبله وهو مقارن لوجود الاجزاء حال التاليف لفرض كونها واقعة في غير امكنتها الطبيعية على ان شيئا من محدد الجهة واجزائه لا يمكن مفارقته للجهة فلا يمكن عروض الحركة المستقيمة له بعد تحدد الجهة ايضا قال الشيخ في طبيعيات الشفا الجسم الذي من شانه ان يتحرك بالطبع على الاستقامة لا يصلح ان يحدد الجهة لانه لا يخ اما ان يقتضي طباعه الكون في تلك الجهة او لا يقتضي فان لم يقتض فكيف يتحدد به الجهة وجاز ان لا يكون هو عندها وان اقتضى طباعه الكون في تلك الجهة وكان مع ذلك ان يعرض له ان لا يكون في تلك الجهة وهو بالطبع يطلبها كان في طبيعة ذلك الجسم امكان ان يعرض له طلب تلك الجهة ولكنه من المستحيل ان يوصف بان فيه امكان طلب الجهة الا وتلك الجهة حاصلة فيكون لا جزء لذلك الجسم الا ويمكن في طباعه ان يعرض له ان لا يكون في تلك الجهة ويكون تلك الجهة حاصلة في نفسها يطلبها كل جزء منه فان لم يوجد هذا الممكن فانما لا يوجد لا لامر في طباع جزء جزء بل بسبب من خارج هو فقدان ما ثل عن موضعه الطبيعي واذا كان كذلك فالجهة غير متحددة الذات بهذا الجسم وقد فرض بهذا الجسم هف ويبين من ذلك ايضا ان الجهة الواحدة بالنوع يتحدد بجسم واحد بالطبع فان المحدد بالاحاطة لا يصلح ان يكون منتظما من اجسام شتى فانه ليس يجب ان يكون بعض تلك الابعاد يستحق ان يوجد فيها جسم بعينه بل به وبعض اخر يستحق جسما اخر مخالفا له بالطبع بل به ولا يجوز ان يكون انقسام تلك الجهة المحيطة الى اجسام مختلفة الانواع اتفاقا من غير وجوب بعينه كذلك فيكون ترتيب الاجسام بعد

المختلفة في النوع ثم خالفه ابعد البعد عن الجسم المخالف بتمامها بطرفيها ... واحد والا لكانت الاجسام تحصل في تلك
الاخالفة ويخرج عنها ويكون محدد الجهة حاصلا قبلها فيعلم من هذا ان المحدد بالاحاطة يجب ان يكون جسما
واحدا لا يتزول اللهم الا بالاستدارة فاذا كان كذلك لم يكن في ضمنه جهتا بالطبع الا التي تاخذ نحوه من المركز
او التي تاخذ عنه نحو المركز واللواتي تعارضها فانها بانها لا يختلف بالطبع فانها ينتهي الى اجسام واحدة بانها
ولا يتخلل اطرافها محدود مختلفة يكون بعضها غاية قرب وبعضها غاية بعد نقول ان غاية القرب من الجسم
المحدد المطوف به بالحركة ليس يجب ان يكون غاية قرب من كل جزء منه فانه يستحيل ان يكون لمتحرك واحد على بعد
واحد بخط واحد وصول الى كل جزء من المقرب اليه واما غاية البعد فيجوز ان يكون غاية بعد من جميع الاجزا
اذا حصل عند المركز واذا انتهى خط من المحيط الى المركز ثم علاه فان الطرف الذي يبتدئ منه هو في غاية القرب
والطرف الاخر ليس في غاية البعد فانه يلي المحيط وان كان لا يلي كله فقد قلنا انه ليس شرط القرب من المحيط ان
يكون قريبا من كله بل من شيء منه وان كان غاية البعد من شيء اخر منه وذلك لانه لا يقرب من شيء منه غاية القرب
الا صار على غاية البعد من مقابله بالوضع ليس بالطبع فان اجزاء المستدير لا مقابلة لها الا بالعرض الوضعي الا
فيها وان كانت من حيث المسافة غاية البعد فليس من حيث الطبع من حيث القرب والبعد الذي في الطبع لغاية البعد
بل لا بعد هناك من هذه الجهة بل هناك اتفاق من حيث انها الى طبيعة واحدة وجنسا واحدا بهذا يعلم صورة الجهات
التي يتحرك اليها الاجسام الطبيعية انتهى كلام الشفا على نحو من التلخيص وقال المص في شرح الاشارات انما المحدد الاول
لا يجوز ان يكون مؤلفا من اجسام مختلفة او متشابهة لان اختصاص كل جسم منها بان يكون في جهة من الاشياء
الداخلة فيه دون جهة يقتضي امتناع تاخر الجهة عن اجزائه المتقدمة عليه بل يلزم من ذلك تقدم الجهة على محددها
انتهى وهذا امر زايد على البيان المذكور لغرض منه ان ليس للمحدد اجزاء بالفعل بل اجزاؤه مفروضة فحسب وهو ليس
في كلام الشيخ في الشفا على ما نقلنا ولا في الاشارات حيث قال ويكون اي المحدد متشابها بسيطا وضع ما يعرض
له اجزاء فيكون مستديرا وافاد المص بتتميمه ذلك واورد صاحب المحاكمات عليه ان المحدد لا يحدد سائر الجهات
بل جهات الحركات الطبيعية فالوقوع في سائر الجهات لا يستلزم الخلف وانه لا يلزم الا تقدم الجهات على كون
تلك الاجزاء ذوي جهة الاعلى لا على ذوات تلك الاجزاء وانه منقوض باجزائه الفرضية فان بعضها يلي المحدب فهو ابعد
من المركز وبعضها يلي المقعر وهو اقرب اليه والجواب عن الاول ان جميع تلك الاجسام يكون واقعة في جهة الفوق
لان جميع تلك الجهات فوق ولا مخصص لكون واحد من الاجسام المتشابهة في واحد منها دون اخرى وعن الثاني
انه لا معنى لتحديد الجسم جهة الا انه حيث يتحدد تلك الجهة وذلك ظ وعن الثالث انه لا اختصاص للاجزاء الفرضية بالجهات
الا بالفرض بخلاف الاجزاء الموجودة ومنها ان الافلاك كلها خالية عن الكيفيات الفعلية اي الحرارة والبرودة
سميتا بها لكون الفعل فيهما اظهر من الانفعال وذلك لان هاتين الكيفيتين توجبان لمحلهما ميلا صاعدا وهابطا
فيكون قابلا للحركة المستقيمة وهي ممتنعة على الفلك وكذا عن الكيفيات الانفعالية اي الرطوبة واليبوسة لكون الانفعال
فيهما اظهر من الفعل وذلك لانهما كيفيتان تقتضيان لمحلهما سهولة قبول الاشكال وعسره ولا يتصور ذلك القبول
سواء كان بيسر او بعسر الا بالحركة المستقيمة الممتنعة على الفلك وكذا خالية عن لوازمها اي لوازم تلك الكيفيات
كالخفة والثقل والتخلخل والتكاثف لاستدعائها الحركة المستقيمة فان قلت اقتضاء تلك الكيفيات ولوازمها
تقتضيانها المستلزمة للحركة المستقيمة فيما يلينا اعني في العناصر لا يستلزم اقتضاؤها لها في الافلاك ايضا لجواز

ان يكون مادة العناصر قابلة لتلك الآثار بخلاف مواد الافلاك سيما على مذهبهم من وجود المقتضي للصورة القابل
لا يلزم وجود ما هو مقتضاها فلنا كل مادة تقبل كيفية يجب ان تقبل مقتضاها ولانها ايضا اذ ذلك و معنى
الهيولى فلا معنى لقبول مادة الفلك للحرارة مثلا دون الخفة فليتدبر واعلم ان هذه الاحكام كلها لكونها مبنية
على امتناع الحركة المستقيمة الثابت من سبيل تحديد الجهات انما تجري في محدد الجهات فقط ولهم سبيل اخر في اثبات
امتناع الحركة المستقيمة على الفلك وهو كونه مشتملا على مبدأ الميل المستدير وبيان ذلك الاشتمال من طريقين
احدهما من سبيل اللم وهو ان الفلك لكونه بسيطا ليس اجزاؤه التي تفرض اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة بعض م
من بعض فلا يكون شيء من ذلك واجبا لطباعها بل الانتقال عنه جائز بان يتبدل وضع الى وضع على الاستدارة ففي
طباعها ميل مستدير لوجوب وجود ميل في كل قابل للحركة كما سيأتي في مباحث الاعراض لكن هذا الطريق ايضا مختص
بالمحدد لان البساطة في الفلك لا تثبت الا من امتناع الحركة المستقيمة وهو مستند اما الى التحديد او الى وجود مبدأ
الميل المستدير لكن الثاني ههنا يشتمل على المصادرة فبقي استناده الى التحديد هو مختص بالمحدد وثانيهما من سبيل
الان وهو وجود الحركة المستديرة في الفلكيات المعلوم بالحس والرصد فلا بد ان يكون فيها مبدأ ميل مستدير والا لم
تقبل الحركة المستديرة لا بالطبع وذلك لفرض عدم المبدأ فيها ولا بالقسر وذلك لان ما لا ميل فيه بالطبع لا تقبل
ميلا قسريا وبرهانه ما برهان امتناع الخلاء وتقريره هنا انه لو امكن ان يقبل ما لا ميل فيه بالطبع ميلا قسريا فليتحرك
بالقسر مسافة في زمان وليتحرك في تلك المسافة جسم اخر فيه مبدأ ميل ومعاوقة ما وظاهر انه يتحركها في زمان اطول
وليكن جسم ثالث فيه ميل ومعاوقة اقل على نسبة زماني ذي الميل الاول وعديم الميل فيكون في مثل زمان
عديم الميل يتحرك مثل مسافته لان مع وحدة المحرك يكون نسبة الزمان الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة
فيكون الحركة مع المعاوق كهي لا معه وهو محال ومنشأ ذلك كما عرفت على انه لا بد في الحركة من معاوق اما داخلي وهو
مبدأ الميل الطباعي واما خارجي وهو قوام ما في المسافة قال المص في شرح الاشارات لنا اما الذي من خارج فانه فهو
كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء بالرقة والغلظ واما الذي ليس من خارج فانه فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة
الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي شيئا ويقتضي ما يعوق عن اقتضاء ذلك بل هو الذي يعاوق القسرية وهو
الطبيعة او النفس اللتان هما مبدأ الميل الطباعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي
ارتفاع السرعة والبطؤ من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء باحوال ما في الحركة
تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب وجود معاوق داخلي فاثبتوا مبدأ
ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان يتحرك قسرا وهو مسئلتنا هذه انتهى ولما لم يكن فيما يتحرك بالاستدارة داخل
لقوام ما في المسافة فلا بد فيه من المعاوق الداخلي اعني مبدأ الميل فحينئذ لم يكن كما فرض لا يمكن ان يتحرك والا
لزم المحال واذا ثبت ان في طبع الفلك ميل مستدير فيستحيل ان يكون فيه ميل مستقيم قال في الاشارات الجسم
الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل ان يكون في طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا يقتضي توجها
الى شيء وصرفا عنه وقال المص في شرحه برهانه ما مضى وهو ان الطبيعة الواحدة لا يقتضي امرين مختلفين وعبارته
ههنا بعبارة اخص بهذا الموضع وهو ان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها الى شيء اي بالحركة المستقيمة
وصرفا عنه اي بالمستديرة انتهى فان قيل لا نسلم المنافاة بين الميلين اذ ليست المستديرة صارفة عن جهة بل
هي غير مقتضية للتوجه اليها ولذلك قد يجتمعان في جسم واحد يحصل باجتماعهما فيه حركة مركبة كالدحرجة في

الكرة

في الكرة وكما في العلية وايضا كرة النار متحركة على الاستدارة متابعة للفلك على ما ذكروا مع ان فيها ميلا مستقيما
وايضا صعود المعتمد في التذكرة لحل بعض الاشكالات ان حركة الكوكب في ذروة واحدة على قطر واحد صعودا مرة
ونزولا اخرى مع ان فيه مبدأ ميل مستدير ولذلك يتحرك الكواكب على انفسها في مواضعها المركوزة فيها عند بعضهم
وهو الاصح قلنا اما منع اقتضاء المستديرة الصرف عن الجهة فمكابرة الا ترى انها يقتضي توجه بعض الاجزاء الى
جهة وصرف البعض الاخر بل ذلك البعض في النصف الاخر من الدورة عن تلك الجهة واما النقض فلانا لم نجعلهما منه
من جهة واحدة بل احدهما بالذات والاخر بالعرض فان ميل الجسم الذي في طباعه ميل مستقيم قد يقتضي الحركة عند
لاحصوله في مكانه وقد يقتضي السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضي جسم ميلا مستقيما عند الخروج عنه
ومبدأ مستديرا عند الحالة الاخرى وذلك لان الطبيعة الواحدة انما لا يقتضي امرين بانفرادها اما مع اعتبارات
فقد يقتضي قلنا اقتضاء الحركة والسكون بالحقيقة شيء واحد يقتضيه الطبيعة الواحدة وذلك الشيء هو استدعاء
المكان الطبيعي فقط فان كان غير حاصل فذلك الاستدعاء يستلزم حركة تحصله وان كان حاصلا فهو بعينه
يستلزم سكونا ومعنا انه لا يستلزم حركة فهو اذن ليس بشيء اخر غير ما اقتضته ولا اي ضد الحركة فان اقتضاء الحركة
انما كان نحو لكونها وسيلة الى الحصول في المكان الطبيعي وظاهر ان استدعاء الوسيلة انما هو لاجل ما هو وسيلة له
فهي مطلوبة بالعرض فالمطلوب بالذات عند الحركة والسكون كليهما شيء واحد غير مختلف البتة واما اقتضاء الحركة
المستديرة فهو امر مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي وليس احدهما وسيلة الى الاخر اذ ليس في الامكنة مكان طبيعي
ولا في الاوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة بل المطلوب بالحركة المستديرة امر عقلي خارج عن جنس
المطلوب بالحركة المستقيمة ولذلك يستند تانك الحركتان الى الطبيعة بخلاف الاخرى فاذن ليس مبدؤهما شيئا واحدا
وبالجملة فالحركة المستقيمة والمستديرة امران مختلفان بالذات فلا يمكن ان يقتضيهما الطبيعة الواحدة بالذات
واما استدعاء الحركة الى المكان الطبيعي والسكون عنده فهما امران متحدان بالذات وبالعرض الاول وان كانا
متغايرين لا بالذات فيجوز ان يقتضيهما الطبيعة الواحدة بالذات وعند هذا السبيل لا ينهض على اثبات بساطة
الفلك وسائر ما يتوقف على بساطته لتوقفه على كون الطبيعة واحدة وهو المراد من البساطة فلا جدوى لهذا السبيل
في تعميم الاحكام المذكورة وغيرها مما يدعون عمومها للافلاك ولذلك خصها الشيخ في الاشارات بالمحدد فقال
وقد بان ايضا ان المحدد للجهات لا مبدأ معاوقة لموضعه الطبيعي فلا ميل مستقيم فيه فهو تام الوجود عن صانعه بالابداع
ليس مما يتكون عن جسم يفسد اليه او يفسد الى جسم يتكون عنه بل ان كان له كون وفساد فعن عدم والى عدم ولهذا فانه
لا يخرق ولا ينمي ولا يذبل ولا يستحيل استحالة تؤثر في الجوهر كتسخن الماء المؤدي الى فساده انتهى كلام الشيخ لكن المصنف ذكر
في شرحه ان جميع الاحكام المذكورة ثابتة لما يوجد فيه الحركة المستديرة من السماويات وان لم يتعرض الشيخ لها
انتهى بل الحق ان تلك الاحكام مختصة بالمحدد وانما يمكن الحكم بها على غيره بضرب من الحدس لا غير ومنها ان الافلاك
كلها شفافة لا يحجب ما وراءها من الكواكب عن الابصار وهذا انما ينهض على غير الاطلس والسبب الذي في ذلك الخلو
عن الكيفيات الموجبة لحجب الابصار فيعم الاطلس ايضا واعلم ان من احكام الافلاك ايضا انها كرية الاشكال مستديرتها
وهذا امر زائد على ما مر من وجوب كون المحدد محيطا لان الاستدارة اخص من الاحاطة الا انها ايضا لازمة من
كونه محددا للجهات كما مر في كلام الاشارات من كون نسبة اجزائه المفروضة متشابهة اي بعضها الى البعض وجميعها الى
المركز لانها ان اختلفت فصار بعض الاجزاء اقرب الى المركز من بعض لزم من اختصاص القريب بجهة وبعد عن جهة البعيد

وبعد

وبعد التسليم فجميع اجزاء المحدد على ما ذكره المص فى شرحه لا يرد عليه الكرة باعتبار المحدب والمقعر من الاجزاء
كما ان كونها فرضية محضة لا اشتباه بينها فى الواقع بخلاف غير الكرى من البيضى والعدسى وغيرهما فانا نجد هناك
وان كانت فرضية ايضا لا تمتاز الا كالمضامات لكنها ليست فرضية محضة بل هنالك امتيازات متحققة فى نفس
الامر وان لم تتميز فليتفحص هذا اثبات استدارة المحدد من سبيل التحديد بالاتوسط الجهة واما بتوسطها
فى ما اظهر لما ثبت من وجوب كون الشكل الطبيعى للبسيط كرة ونقل عن ارسطو على كروية المحدد انه لو كان مضلعا
لزم الخلأ عند خروج الزوايا عن احيازها وكذا لو كان بيضيا او عدسيا لاحتاج الى فراغ وموضع خال وان
الكرة لا يحتاج الى ذلك واعترض عليه بان البيضى اذا تحرك على قطره الاطول والعدسى على قطره الاقصر لم يلزم
الخلأ ونقل الشيخ عن بعض مفسرى كلامه اعتذارا عنه فى ذلك وهو انه ينبغى ان يحمل كلامه الى احسن الوجوه فان
الحركة الدورية فى الكرة لا يقع فيها بوجه من الوجوه خلأ وقد يمكن ذلك فى الشكل البيضى اذا تحرك على قطره الاقصر
والعدسى على قطره الاطول ورد عليه بانه يجوز ان تكون حركة الفلك اذا كان بيضيا على غير قطره الاطول شيئا
وكذا على غير قطره الاقصر اذا كان عدسيا فلا يلزم الخلأ الا على فرض امر مستحيل ولا يحتمل وجهه وعندى ان كلام
ارسطو لا غبار عليه اذ مراده ان المحدد لو كان غير كرى يحصل تمايز فى سطح المحدب لا محالة ولزم من ذلك تمايز فى العدم
المحض بحسب الخارج فيلزم خلأ سواء كان تحرك المحدد اولا ويظهر ذلك ظهورا بينا من فرض تحركه على بعض الوجوه
سواء كان ممكنا او ممتنعا وليس غرضه ان تحقق الخلأ يتوقف على تحركه على بعض الوجوه لبداهة ان ذلك الوجه من الحركة
لعله ممتنع فلا يلزم الخلاء الا على فرض ممتنع فليتدبر جدا ومن الاقناعيات على كروية الافلاك ان الشكل الكروى
افضل الاشكال فهو اليق بالجرم السماوى اما الاول فلا تقدمها بالطبع حيث يتصف بالوحدة الطبيعية وغيره
بالكثرة العارضة من الزوايا والاضلاع والوحدة قبل الكثرة وما بالطبع اقدم مما بالقسر وايضا اثبات جميع الاشكال
المضلعة يتوقف على اثبات الشكل الكروى واثباته لا يتوقف على شىء منها كما يظهر من راجع كتب الهندسة وانها
بالذات لانه ذو مبدء محدود وهو المركز وغاية محدودة هى المحيط والابعاد بينهما محدودة فمنتهى بدأ وينقص
منه لم يكن كرة بخلاف سائر الاشكال واحوطها لما يحويه لانه يشتمل على كل شكل يكون قطره مساويا القطره وليس
يشتمل عليه شىء مما يساويه فى المقدار ويدل على كروية الفلك من هذا الوجه قوله تعالى وانا لموسعون واحكمها فى القوام
لان القانون الهندسى يدل على ان ذوات الاضلاع الكثيرة تنحل الى ما هى ابسط منها اعنى المثلثات وهى الى مثلثات
اخرى وليس هذا ممتنعا فى الكرة واصونها عن الافات لان الجسم ذا الزاوية معرض لها بسبب عروضها الزوايا ها لخلو
عما يقاومها على معاوقة المصادم بخلاف الكرى ويدل على الكروية من هذا السبيل قوله تعالى فارجع البصر هل ترى
من فطور واما الثانى فلان الجرم السماوى هو افضل الاجسام واكملها الا بحر فيجب ان يختص بما هو افضل الاشكال
وانت فيما هذا المسئلة الثالثة فى بيان عدد العناصر قال واما العناصر فان نعنى كرة النار المحاطة بفلك
القمر بحيث يماس محدبها المقعر وكرة الهواء المحاطة بكرة النار وكرة الماء المحاطة بكرة الهواء وكرة الارض المحاطة
اكثرها بالماء البسيطة كما سيجئ وانما اطلق الكرة عليها لكون الكروية مقتضى طبايعها لكونها بسايط مع بقاء
كل واحدة منها على هيئة الاستدارة اعنى الاحاطة فانها وان خرجت عن الكروية الحقيقية اما النار فلاشتعال
الادخنة المرتفعة اليها قبل ان تصل اليها مقعرها فيخرج بذلك عن الاستدارة الحقيقية وان كان محدبها باقيا
عليها واما كرة الهواء فمحدبها لما ذكرنا ومقعرها لتلال الارض ووهادها وامواج البحار وبذلك ظهر خروج

الاول لبيان التدريج وعدم احاطة الارض والثاني لبيان التبدل ...

كرة الماء والارض ايضا عن الكروية الحقيقية وقد يعطف كل من الثلثة الاخيرة على كرة النار ليكون اشارة الى خروج
كل منها عن الكروية الحقيقية بخلاف النار لكونها فوقية على الحالة التي يصل اليها فليتامل واستفيد علة هاهنا من عزائه
الكيفيات الفعلية والانفعالية معناه انهم وجدوا الاجسام العنصرية تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة
والمشمومة والمذوقة ولا تخلو عن جنسين من الكيفيات الملموسة هما جنس الحرارة والبرودة وجنس الرطوبة واليبوسة
والسبب في ذلك ان احساس الحواس الاربعة لهذه المحسوسات انما يكون بتوسط جسم ما كالهواء والماء ولا يمكن ان يتوسط
المتوسط بين نفسه وغيره فاذن كل واحدة من هذه الحواس لا يدرك المتوسط الذي يتوسطها بل يجده خاليا عما
تدركه هي وهي لا تخلو عن الملموسة لانها لا تحتاج الى متوسط ولذلك سميت الملموسات اوائل المحسوسات وتخلو الحيوانات
عن تلك المشاعر بخلاف اللمس ثم وجدوا انها لا تخلو عن جنسين من الملموسة لا تخلو عن حرارة ويبوسة او عن حرارة
ورطوبة او عن برودة ورطوبة او عن برودة ويبوسة ولم يجدوا ما يشتمل على واحدة منها فقط ولا يمكن اجتماع
اكثر من اثنين منها فالجامع بين الحرارة واليبوسة ولم يوجد الا ما يشتمل على مرتبة معينة من كل منهما هو النار والجامع
بين الحرارة والرطوبة كذلك هو الهواء والجامع بين البرودة والرطوبة كذلك هو الماء وبين البرودة واليبوسة
كذلك هو الارض وهذا البيان كما ترى مبني على الوجدان واعتبار احوال الاجسام التي تلينا الا على ضبط الاحتمالات
العقلية فلا يرد انه يجوز ان يكون فيما غاب عنا عنصر خال عن الكيفيات الاربعة او مشتملة على واحدة منها فقط
فان قيل ان اردتم بهذه الكيفيات ما هي في نهاية الشدة لا يكون الهواء حارا رطبا لان حرارته ليست في الغاية وان
اردتم اعم من ذلك ولا شك ان مراتبها غير محصورة فان اثبتم لكل حد عنصرا لزم عدم الانحصار والا لزم الترجيح
بلا مرجح قلنا لم يستفد الحصر من نفس الكيفيات بل من ازدواجها فكل حرارة مزدوجة مع الرطوبة وهي ليست
الا مرتبة معينة هي حرارة الهواء وهكذا في غيره وقد يستفاد الحصر من نفس الكيفيات فيراد ما هو في الغاية كما
فعل الشيخ في الاشارات حيث قال فالبالغ في الحرارة بطبعه هو النار والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء والبالغ
في الميعان هو الهواء والبالغ في الجمود هو الارض وانما فعل ذلك لان كان بيان الحصر بالازدواج هو المشهود
لان اثبات بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الاجسام لا يخلو عن ضعف كالحرارة للهواء واليبوسة للنار كما صرح به في
الشفاء وكان قد بنى الكلام في الاشارات على المشاهدة والوجدان وعلى الاحكام التي لا تدفع على التعمق في
البحث وقد حاذى في ذلك كلام الفارابي في عيون المسائل حيث قال الجسم الشديد الحرارة بطبعه هو النار و
الشديد البرودة بطبعه هو الماء والجاري هو الهواء والشديد الانعقاد هو الارض كذا ذكر المص في شرح المسئلة
الرابعة في جواز انقلاب العناصر بعضها الى بعض بان يخلع كل واحد منها صورته ويلبس صورة عنصر اخر وبذلك
علم اشتراكها في المادة ويسمى خلع الصورة فسادا ولبسها كونا قال المص في شرح الاشارات تغيرات الاجسام
في صورها لا يقع في زمان لان الصور لا يشتد ولا يضعف بل يقع في ان ويسمى فسادا وكونا وتغيراتها بكيفياتها
يقع في زمان لانها يشتد ويضعف ويسمى استحالة والكون انما يقع بين جسمين يفسد احدهما ويتكون الاخر
ولما كانت العناصر اربعة وكان من الممكن ان يفرض هذا التغير بين كل واحد منها وكل واحد من الثلثة الباقية
كانت انواع الكون والفساد اثنى عشر الحاصل من ضرب الاربعة في الثلثة لكن الواقع منها اولا هو ما يكون بين
عنصرين متجاورين لا على سبيل الطفرة فان الاطراف لا يتكون من الاطراف الا بعد تكونها اوساطا فمثلا لا يتكون
الهواء من الارض الا بعد تكونه ماء وحينئذ يكون ذلك التكون بالحقيقة تكونين والعناصر المتجاورة يقع بينها

تغير

ثلثة ازدواجات احدها بين النار والهواء والثاني بين الهواء والماء والثالث بين الماء والارض ويشتمل كل ازدواج
على نوعين منها كائنين من الكون والفساد فاذن الانواع الاولى ستة وهي بسائط واربعة من الباقية بين
من بسيطين وهي تكون الهواء من الارض وتكون الماء من النار وعكسهما وهما مركبان من ثلثة بسائط وهما تكون
الارض من النار وعكسه والى هذا اشار بقوله وكل منهما ينقلب الى الملاصق والى الغير اي الى غير الملاصق بوسط
واحد او وسائط متعددة اعني اثنين كما عرفت تفصيل ذلك واما بيان ذلك تفصيلا فالازدواج بين الهواء والماء
لان الكون والفساد بينهما اظهر اما انقلاب الهواء ماء فيستشهد عليه بشيئين احدهما الندى الحادث على ظهر
الاناء اذا برد بالجمد فان الندى الذي يحدث هناك اما ان يكون من الهواء وهو المطلوب واما ان لا يكون منه
بل اما ان يجتمع من الهواء المطيف به على ما ذهب اليه منكر الكون والفساد كالشيخ ابي البركات وغيره زعما منهم ان
في الهواء المطيف بالاناء اجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها وجذب حرارة الهواء اياها لم يتمكن من خرق الهواء والنزول
على الاناء فلما برد الاناء الذي ليبرد الثلج المسخونة من تلك الاجزاء فكثفت وثقلت فنزلت واجتمعت على الاناء واما
ان يترشح مما في داخله والاول باطل لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء خصوصا في الصيف
فان الاجزاء المائية ان كانت باقية فقد بعدت جدا لفرط حرارة هوائية ولا يبقى مجاورة للاناء وعلى تقدير بقائها
هناك يلزم احد ثلثة اشياء اما نفاد تلك الاجزاء اذا تواتر حدوث الندى بعد تنحيته من الاناء مرة بعد اخرى فينقطع
حصوله على الاناء مع كون الاناء بحالة الاولى واما تناقصها فيكون حصوله كل مرة انقص مما كان قبلها واما تراخي
ازمنة حصوله فيكون بين كل حصولين زمان اطول مما بين حصولين قبلهما وذلك على تقدير ان يجتمع الاجزاء
التي تكون في الهواء الابعد من الاناء اليه مع ان ذلك بعيد جدا لان تلك الاجزاء الصغيرة مع جذب حرارة الهواء لا يمكن
من خرق حجم كثير من الهواء لكن الوجود بخلاف جميع ذلك لانا نرى حدوث الندى مرة بعد اخرى على وتيرة واحدة
بشرط ان ينحى من الاناء ما حدث عليه ويكون الاناء على حاله من التبرد فان قيل يجوز ان يلحق تلك الاجزاء مدد من
بخارات الارض فانها متحللة دائما فتجاور الاناء دائما وايضا يجوز ان يتحرك الابعد الى مكان الاقرب في زمان حركته
الى الاناء فلا يلزم شيء من تلك الامور الثلثة وايضا ان كانت برودة الاناء مقتضية لفساد الهواء اللطيف به
لما وجب ان يصير كل ذلك الهواء ماء ويسيل لا يخرج ويتصل به هواء اخر ويصير بعضه الى ان يجري الماء جاريا ناصحا
واذ ليس كذلك فعلم انه حدث من اجزاء مائية قليلة المدد وايضا لوجب ان يركب الندى جميع سطح الاناء بلا فرجة لان
جميعه في غاية البرودة والهواء متصل بجميعه فيلزم اتصال القطرات بعضها ببعض وليس كذلك بل الراكب على سطح
الاناء قطرات منفاصلة كحبات متفرقة وايضا يبرد بالاناء للهواء اللين ما اعظم من تبريد الاراضي الجمدية اياه في
صميم الشتاء في المواضع التي يخفى الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء ماء وايضا بعد نزول الثلج
يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذن يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل الهواء
قلنا الجواب عن الاول انا نفرض ذلك في بيت وصندوق من رصاص او حديد مثلا مسدود الطرق والمنافذ
بحيث لا يمكن فيه وصول مدد من بخارات الارض الاسر كن من خارج البيت والصندوق وعن الثاني ان جرم الاناء لشدة
لا يتكيف بالكيفيات الغريبة سريعا وعند التكيف يحفظ الكيفية طويلا فاذا الح عليه القوة المكيفة اشتد تكيفه
بها قوة وما يشتد تكيف غيره ولذلك يجد الاولاد الرضاعية المشتملة على المايعات الحادة اسخن من تلك
المايعات فالاناء المذكور لشدة برودته يفسد الهواء المطيف به ماء وللهواء سرعة تكيفه بالكيفيات الغريبة بحيلة الهواء

المطيف

المجيف بظاهره عن البرودة الشديدة سريعا فلا يفسد الهوا ما دام على سطح الانا اما اذا نحى عنه الهوا بسطح الانا واتصل عاد الى فساده وعن العلامة الحمزة في شرح الاشارات من ان ذلك ليس بقادح في غرضنا لانا لم ندع ان السبب في ذلك اى برودة هو ح لا انما على انه شرط ينبغى ان يكون ولا ان المانع اياه اعرف للمانى شئ هو واذا لم ندع حصر الاسباب الموجبة للكون والفساد فان يلزمنا التعين بعد الكون والفساد عند حصول برودة ما فلعل ذلك الفقدان شرط او وجود مانع وان لم نعلمها بالتفصيل هذا والثانى ايضا بطل لوجوه احدها ان الندى قد يوجد من غير ان يكون جمد بل بسبب وجود الجمد الذى لم يتحلل بعد وثانيها ان ذلك يقتضى ان لا يوجد الندى الا في موضع الرشح لكنه يوجد في غير ذلك الموضع ايضا وثالثها ان الما اذا كان حارا وجب ان يوجد الرشح ايضا بل ينبغى ان يكون اكثر لان الحار الطف واقبل للترشح لرقة قوامه وليس كذلك الاستشهاد الثانى في السحاب المتولد في قلل الجبال دفعة من صحو الهواء لا من انسياق السحاب الى ذلك الموضع من موضع اخر والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرهما وقد يشاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا واما عكس ذلك اعنى انقلاب الهوا ماء فعند تحلل الابخرة بحيث يتلطف بالكلية كما يشاهد عند غليان القدر واما الازدواج بين النار والهوا فاما انقلاب النار هوا فامر يشعل المر يقعه فانها تضمحل في الهوا على ما يشاهد لا يبقى لها حرارة محسوسة لذلك لا ترى ولا تحرق ما يقابلها واما عكسه اعنى انقلاب الهوا نارا فيكون بالحاح النفخ على الكير وسد الطرق التى تدخل منها الهوا الجديد كما يشاهد من بر او ذلك واما الازدواج بين الماء والارض فاما انقلاب الما ارضا فعند انعقاد المياه الجارية التى تترسب بحيث تصير حجارة صلبة في غاية الاحكام من تلك المياه في زمان قليل فليس تكون الحجر من تلك المياه بسبب ان فيها اجزاء ارضية انعقدت حجرا بعد ما ذهب عنها الما بالتبخر او النضوب والا لم يكن انعقاد ذلك الا في زمان معتد به مع قلة وتكثر بين حجمها ما قال استادنا الحكيم الالهى فليس سره في شرح الهداية بل الحق ان ذلك الخاصية في بعض المواضع من الارض خلق الله فيها قوة معدنية شديدة التاثير في التحجر اذا صادفها المياه تحجرت ربما كانت في باطن الارض فظهرت بالزلازل ومن هذا القبيل ما نقل من انقلاب بعض الناس حجرا وقد شوهد في بعض البلاد اشباح حجرية على هيآت اشخاص انسية من رجال ونساء وولدان ولا يعوزها من التشكيل والتخطيط واشخاص هيئة وشمائل امور يتعلق بالانسان على احوال مخصوصة واوضاع يغلب على الظن انها كانت قوالب انسية وما يتعلق بها فانقلبت لظهور مثل هذه القوة على قوم غضب الله عليهم انتهى واما عكسه اعنى انقلاب الارض ما فعند ما يحلل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل لاعمال الاكسير ويكون ذلك بتجفيفها املاحا اما بالاحراق واما بالسحق مع ما يجرى مجرى الاملاح كالنوشادر ثم اذابتها بالماء كما يشاهد في الاجزاء الارضية الكثيرة كيف يصير ملحا ويذوب بالماء وهذه هى الانقلابات بغير وسط ومنها يعلم الانقلابات بوسط او وسائط واما ان الانقلاب بغير الوسط يختص بالمتجاورين كما قيل فيكذبه على ما قيل تولد الصاعقة من النار كما سيأتى في كلام الشيخ وما يأتى في الكتاب من ان النار قوية على احالة المركبات الى نفسها

المسئلة الخامسة في احكام كل واحد من العناصر فالنار حارة يابسة اما حرارتها فظاهر لا يبتلى جهلها واما يبوستها فخفية واستدلوا عليها بوجوه الاول انها تفنى الرطوبة عن الجسم المجاور لها وان كان بتحليل الاجزاء الرطبة اللطيفة فانها انما تفعل ذلك بالمنافاة لا بالمجانسة لا منافاة بين الحرارة والرطوبة فيجب ان يكون ذلك ليبوستها الثانى انها لو لم تكن يابسة لكانت رطبة لجبلة لم يوجد عنصر بكيفية واحدة فقط ولو كانت رطبة لكانت استحالة الاجسام الرطبة اليها اسرع من استحالة الاجسام اليابسة لان الاستحالة الى العنصر الموافق في الكيفية اسهل منها الى المخالف فيها

وليس

وليس كذلك بل الامر بالعكس كما فى الحطب الرطب واليابس ومنها ان عسر استحالة الرطب اليها لعل لبرد المباشرة التى فيه ولهذا اذا كان الرطب حارا كالهواء يستحيل اليها سريعا والحطب الرطب اذا احمى يسرع اليه الاشتعال لا يقال اذا كان برودة الرطب يقتضى عسر استحالته فيبوسة اليابس يقتضى ايضا عسر استحالته فيلزم ان لا يكون الحطب اليابس اسرع اشتعالا لانا نقول البرودة كيفية فعلية فلا يقوى قوتها اليبوسة التى هى كيفية انفعالية فتامل الثالث ما ذكره الشيخ فى الاشارات من انها اذا احتدت وفارقها سخونتها يتكون منها اجسام صلبة ارضية يعقد منها السحاب الصاعق قال المص فى شرح حكمة الاشراق ايضا فى بعض فوائده انها يتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة عن الارض المحتبسة فى السحاب والدخان هو المتخلل اليابس من الارض كما ان البخار هو المتخلل الرطب وهو اجزاء ارضية صغار اكتسبت حرارة متصاعدة لاجلها وخالطت الهواء وهذا اظهر قوله وايده الفاضل الشارح بان الصواعق على ما حكى الشيخ تشبه الحديد تارة والنحاس تارة والحجر تارة فلو كانت مادتها النار لما اختلف هذا الاختلاف بل كانت مادتها الادخنة والابخرة الشبيهة بمواد هذه الاجسام فى معادنها انتهى وقبل لطيفة لانها سهلة القبول للتشكل وتركه علية على تقدير تسليمه لعله لمخالطة الهواء ولا يدل على كون النار التى عند الفلك كذلك لانه لا يمكن ان يقال ان حرارتها ايضا لعلها لمخالطة الهواء والا لكانت اقل حرارة ولبس لان نقول انها اسهل قبولا للتشكل من الهواء شفافة لا يمنع نفوذ الشعاع فيها والمراد النار البسيطة الصرفة وهى ما عند الفلك انما حكموا بكون النار عند الفلك لما وجد من طلب هذه النار الموجودة عندنا وحركتها الى فوق مكان الهواء فحملت سوامر ذلك ان لها اصلا ومعدنا هناك وايضا دل على ذلك ما وجد وامن حدوث ذوات الاذناب فيما بينها هناك وكونها شفافة ظاهرة حيث لا يمنع نفوذ الشعاع ويكون ذلك لعدم الضوء واللون اصلا فتفسير الشفاف بما لا لون له لا ضوء ليس بسهو على ما زعمه الفوشجى مستندا بان الزجاج الملون شفاف حيث لم يمنع من نفوذ الشعاع فيه وذلك لان الزجاج الملون ليس بشفاف صرف بل يفعل ما فيه من لون ما يمنع الشعاع الا تحرز فتدبر قال الشيخ فى الاشارات انما علم ان استضاءة النار الساترة لما وراءها انما يكون لها اذا علقت شيئا ارضيا ينفعل بالضوء عنها ولذلك اصول الشعل وحيث النار قوية هى شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح اخر ثم قال ويتبين من هذا ان النار البسيطة شفافة كالهواء واذا استحال اليها النار المركبة التى يكون منها الشهب استحالة تامة شفت فظن انها طفئت ولعل ذلك اسباب طفوءها احيانا عندنا كما اذا القينا شجرة فى تنور مسعر صارت النار فيه شفافة لقوتها فان الشجرة تشتعل ثم تنطفى متحركة بالتبعية اى بتبعية الفلك يدل بل حركة ذوات الاذناب الحادثة بقرب كرة الاثير حركة طولية موافقة للحركة اليومية وقد يشاهد لها مع تلك الحركة خاصة ايضا سواء كانت طولية او عرضية لكنها مستقيمة وانما حكموا بكون حركة كرة الاثير هذه الحركة المستديرة بتبعية الفلك لما فيها من مبدأ ميل مستقيم كما يشاهد من النار الموجودة عندنا فلا يجامع مبدأ ميل مستدير كما مر لها طبقة واحدة هى النار الصرفة البسيطة اعنى الغير المخلوطة مع غيرها وما يخالط منها مع الهواء عدوه فى طبقات الهواء وقوله على الحالة المركبة انها عطف على قوله لها طبقة واحدة وفى بعض النسخ وقوة على الحالة المركبة انها وح يكون عطفا على قوله طبقة ولعله وما يقال من حديث سمندر لو صح فلعله لبطوء الانفعال كما فى كثير من الجواهر المعدنية او لخاصية فيه فلا ينافى كلية الحكم والهواء حار لان الماء بالتسخين والتلطيف يصير هواء وما يحس فيه من البرودة انما هو بمجاورة الارض والماء والمخالطة مع الابخرة رطب بشهادة الحس شفاف وهو طبقاته اربع طبقات الاولى هى المخلوطة بالنار

يعنى ان النار قد يتوهم كونها رطبة اذا فرضت الرطوبة بالكيفية المقتضية لسهولة قبول الاشكال واما اذا فرضت بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق فلا يتوهم ذلك فيها ولا في الهواء

الشعاع كيفية تقتضى ظهور كل جسم او رؤيته الاول هو شعاع النير والثانى هو شعاع البصر

وتتولد منها الادخنة القابلة للاشتعال فيتكون منها الكواكب ذوات الاذناب وما يشبهها من النيازك والاعمدة
وجزء منها الثانية الهواء الصرف من الحرارة ويتحلل فيها الادخنة المتلطفة ويحصل منها الشهب الثالثة الهواء
البارد بما يخالطه من الابخرة الباقية على برودتها لعدم وصول اثر الشعاع المنعكس من وجه الارض اليه الرابعة
الهواء الكثيف المجاور للارض والماء الغير الباقي على صرافته لبرودته المكتسبة لمكان الاشعة المنعكسة والماء بارد
رطب بشهادة الحس شفاف يتبعه دون شفيف الهواء ولذلك يرى محيطا بثلاثة ارباع الارض تقريبا فان
كلا من العناصر على هيئة الاستدارة محيط بعضها ببعض فالارض كرة مصمتة وقد احاط القريب من ثلثة ارباعها
الماء فالماء على هيئة كرة مجوفة غير تامة قد قطع بعض جوانبها وملاءه من الارض فمجموع الماء والارض معا بمنزلة
كرة واحدة تامة الهيئة له طبقة واحدة هي البحر المحيط بالارض ولم يبق على صرافته لنفوذ اثار الاشعة فيه وتخالطه
بالاجزاء الارضية والبعض له نار يميز بين ابعاضه بحيث يختلف في بعض الاحكام اختلافا يعتد به والارض باردة
لانها اذا خليت وطبعها ولم يعرض معها ما يبردها بالقسر او يسخنها كذلك بل ولو عرض ما يسخنها سخينا قليلا
ظهر منها برد محسوس ولذلك لو وضع حجر محموم في هواء طلق او قليل الحرارة جدا ومضى عليه زمان ما يحس منه
البرد لا يحس بشا من باطنه اذا شق فان منع ما قيل من انه لا دليل لهم على ذلك والتجربة لا تفي بذلك اذ لا تم خلو
الارض في زمان من الازمنة عما يبردها او فرض الخلو لا يفيد فنقول وايضا كثافتها المتشابهة ليبوستها اذ لا وجه
لان تكون ليبوستها على ما يتوهم والا لكانت النار كثيفة ثابتة بشهادة الحس ساكنة في الوسط اما كونها يجب ان ينطبق
مركز حجمها على مركز العالم فلانها لو لم يكن كذلك لكان مائلا اما الى احد الخافقين المشرق والمغرب واما الى احد سمتي
الراس والقدم واما الى احد قطبي الشمال والجنوب واما الى غير هذه الجهات فعلى الاول يلزم ان لا يكون زمان ارتفاع
الكواكب وانخفاضها مدة ظهورها متساويين لان دائرة نصف النهار المارة بسمتي الراس والقدم المميزة لزماني
الارتفاع والانخفاض لا يمكن ان تمر حينئذ بقطبي العالم فلا تنصف المدارات بل تقسمها بقسمين مختلفين اعظمهما
ما يلي جهة الشرق ان كان ميل الارض الى جهة الغرب وبالعكس ان كان بالعكس وعلى الثاني يلزم ان لا يكون دائرة الافق
التي قطباها سمتا الراس والقدم مارة بمركز الارض مارة بمركز العالم فلا تكون عظيمة فلا تنصف الفلك بل تقسمه
قسمين مختلفين اعظمهما ما يلي سمت الراس ان كان ميل الارض الى سمت القدم وبالعكس ان كان بالعكس وعلى الثالث
يلزم ان لا يبتدا بوقت الشمس في طلوعها وغروبها في يوم واحد عند كونها على معدل النهار بل يتقاطع ظلا
على ركن المقياس وعلى الرابع يلزم مع ما ذكر امكان انخساف القمر في غير مقاطراته الحقيقية للشمس واللوازم باسرها
باطلة كما يظهر لمن يعتبر الامور المذكورة فمركز حجم الارض هو مركز العالم واما انها مع كونها في الوسط ساكنة فيه
وليست بمتحركة حركة وضعية من المغرب الى المشرق لا بسبب حركة الفلك التي عمهم استحالة تحرك الكواكب حركتين مختلفتين
في زمان واحد وان كان تخيلهما بالعرض ولا يمكنهم اسناد الحركة البطيئة الى الارض لبعد ما واختلافها فاسندوا
الحركة السريعة اليومية الى الارض فانها اذا تحركت كذلك وفرضت الكواكب ساكنة في اماكنها او متحركة بحركاتها البطيئة
ظهر لنا منها كل ساعة من جانب المشرق ما يكون محجوبا عنا بجانب الارض واحتجب منا في جانب المغرب ما يكون ظاهرا
لنا هناك فلانها لو تحركت كذلك لما غير حركة مستديرة لزم ان يكون فيها مبدأ ميل مستدير مع كونها ذا ميل مستقيم
وقد مر امتناع ذلك واما ما قيل من انه لو كان كذلك لوجب ان لا يقع المرمي في الهواء على موضع الرمي اولا بل ان يقع في الجانب
الغربي منه ولوجب ان يكون حركة ما انفصل منها كالسهم والطائر الى جهة حركتها ابطا والمخالفة فيها اسرع حينئذ

يجوز

كما زعم بعض الاوائل ان شروق الكواكب وافولها بسبب حركة الارض حركة وضعية

يجوز ان يكون الهواء المتصل بالارض مع ما فيه مشايعا لها كما يشايع الاثير الفلك فلا يلزم شيء من ذلك كذا قال
المتن في التذكرة شفافة اي ما وجد ببسائطها وهو مايلي المركز وحكى بعضهم انه قد حفر له قناة فخرج من البئر ما
يحس بثقله وصلابته من عند ان يحس بالبصر فلا يرد ما توهمه الشيخ القوشجي من ان الحكم بشفافية الارض ينافي وقوع
الانخساف اذ لو كان ينفذ شعاع الشمس في الارض فاي شيء يحجب نورها عن القمر وحكم لاجل ذلك بانه من قبيل الغنا
القلم لما تلك طبقات الاولى الارض الصرفة المحيطة بالمركز الثانية الطبقة الطينية وهي المجاورة للماء الثالثة
الطبقة المنكشفة من الماء وهي التي يحتبس فيها الابخرة والادخنة ويتولد منها المعادن والنباتات والحيوانات
وينقسم الى البراري والجبال وهي المعروفة بالربع المسكون المنقسم الى الاقاليم السبعة واما السبب في انكشافها فقد
قيل هو انجذاب الماء الى ناحية الجنوب لغلبة الحرارة فيها بسبب قرب الشمس لكون حضيض الشمس في البروج الجنوبية
وكونها في القرب اشد شعاعا من كونها في البعد وكون الحرارة اللازمة من الشعاع الاشد الاقوى لا محالة وشان
الحرارة جذب الرطوبات وعلى هذا يمكن ان ينتقل العمارة من الشمال الى الجنوب ثم من الجنوب الى الشمال وهكذا
بسبب انتقال الاوج من احد قسمي الى الاخر ويكون العمارة دائما حيث اوج الشمس لئلا يجتمع في الصيف قرب الشمس
من سمت الرأس وقربها من الارض فيبلغ الحرارة الى حد التكاثر والاحتراق ولا البعدان في الشتاء فيبلغ البرد الى حد
التكاثف والتصحيح وقيل بسبب كثرة الوهاد والاغوار في ناحية الشمال باتفاق من الاسباب الخارجية فينحدر المياه
اليها بالطبع ويبقى المواضع المرتفعة مكشوفة وقيل انه بسبب العناية الالهية لضرورة تنفس الانسان
وغيره من الحيوانات ومادة لما يحتاج اليه من المعادن والنبات واما انتسابها الى الاقاليم فبيانه انه لما لم يكن على خط
الاستواء وهو عبارة عن الدائرة الحادثة في سطح الارض بتوهم قطع معدل النهار اعني منطقة الحركة اليومية اياها
ولا على قاعدة بينه شمالا وجنوبا عمارة تعتد بها لفرط الحرارة ولم يكن حول القطبين عمارة اصلا لفرط البرودة ووقع
معظم العمارة في الربع المسكون بين ما يجاوز عشر درجات في العرض عن خط الاستواء الى ان يبلغ العرض قريب
خمسين قسموا هذا القدر سبعة اقسام في العرض حسب ما ظهر من تفاوت تشابه الاحوال في الحر والبرد فاعتبروا
في الطول الامتداد من المشرق الى المغرب وفي العرض تفاضل نصف ساعة في مقادير النهار الاطول يعني نهار كون
الشمس في الانقلاب الصيفي فكل واحد من الاقاليم مختص بين نصفي مدارين موازيين لخط الاستواء شبه شيء بالبساط
المفروش ولا تجد يكون احد طرفيه وهو الشمالي اضيق ومبدأ الاقليم الاول حيث العرض اثنا عشر درجة وثلثا
درجة والثاني حيث العرض عشرون وربع وخمس والثالث حيث العرض سبع عشرون ونصف والرابع حيث العرض
ثلث وثلثون ونصف وثمن والخامس حيث العرض تسع وعشرون الا ثلثون والسادس حيث العرض ثلث واربعون وربع وثمن
والسابع حيث العرض سبع واربعون وخمس واخره حيث العرض خمسون وثلث ومنهم من جعل مبدأ الاول خط
الاستواء واخر السابع منتهى العمارة **المسئلة السادسة** في تركيب المركبات من هذه الاربعة وبيان حصول
المزاج منها ولهذه الاربعة اعتبارات منها انها اصول الكون والفساد لما مر من انقلاب بعضها الى بعض ومنها
انها اركان العالم اذ بفضلها تم العالم الجسماني ومنها انها ينحل اليها المركبات وبهذا الاعتبار يسمى عناصر ومنها
انها يتركب منها المركبات وبهذا الاعتبار يسمى اسطقسات على ما قال واما المركبات فهذه الاربعة اسطقساتها
وانما علموا ذلك من ان المركبات اذا حللت بالقرع والانبيق ظهر منها اجزاء ارضية ومائية وهوائية بخارية فهذه
ثلثة ولا بد من نار للنضج وهي الرابعة واما وجود النار فظاهر محسوس واما قيل من ان النار لا يمكن وجودها في المركب

السعة [illegible]

اذا اختلاطها بالاجزاء الاربعة المائية بسبب لطفها فاجيب عنه بان حافظ التركيب يحفظها من الانفكاك
كون تحليل المركبات الى هذه الاربعة يظهر كون تركيبها منها وهواى المركبات يعنى بحسب الاشخاص حادثة عند
تفاعل بعضها فى بعض لكونه مسبوقة بحركة واجتماع وانما هو مثل المركبات بحسب الانواع فيثبت بابنائها حدتا ازلا
كلها ثم اشار الى كيفية التفاعل وبيان ذلك ان فى كل عنصر مادة وصورة وكيفية والفاعل لا يمكن ان يكون هى
المادة لانها منفعلة محضة كما مر ولا ان يكون المنفعل هى الصورة لان شانها الفعل والتاثير لا القبول والانفعال
فبقى ان يكون الفاعل اما الصورة او الكيفية والمنفعل اما المادة او الكيفية لكن لا فرق بين فعل الصورة والكيفية
هيهنا لان فعل الصورة فى غير مادتها لا يكون الا بتوسط الكيفية وهذا معنى قوله فتفعل الكيفية اى لا بد من
فعل الكيفية واذا كان فعل الكيفية مما لا بد منه فالمنفعل لا يمكن ان يكون هو الكيفية نفسها لان الفعلين ح ان
كانا معا يلزم اجتماع الفاعلية فيلزم اجتماع الفعل والانفعال من جهة واحدة وان كانا على الترتيب يلزم ان يعود
المنفعل المغلوب فاعلا غالبا فتعين ان يكون المنفعل هو المادة لكن معنى انفعال المادة هيهنا هو استحالتها
فى كيفيتها وهذا معنى قوله فى المادة فتنكسر صرافة كيفيتها فان قلت ما ذكره هيهنا مخالف لما قال فى شرح الاشارات
من ان العناصر اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن ان يفعل كل واحد منها فى الاخر من حيث يفعل عنه لان الاخر لان
الفعل ان كان متقدما على الانفعال صار الغالب مغلوبا عن مغلوبه وان كان متاخرا عنه صار المغلوب غالبا على
غالبه وان حصلا معا كان الشيء الواحد غالبا ومغلوبا معا عن شيء واحد وكلها محال فاذن يفعل كل واحد منها
بصورته وينفعل فى كيفيته ولا يمكن العكس لان الانفعال فى الصورة يقتضى الانفعال فى الكيفية الصادرة عنها اذ
المعلول تابع لعلتها ولا ينعكس بل انما تكسر الصورة تكسر الكيفيات انتهى فجعل هنالك الفاعل هو الصورة و
المنفعل هو الكيفية وهيهنا الفاعل هو الكيفية والمنفعل هو المادة على انه يلزم هيهنا امر اخر وهو انه جعل
المنفعل هى المادة فى كيفيتها ولا فرق بين انفعال المادة فى الكيفية فيلزم كون الكيفية فاعلة ومنفعلة قلت اما
المخالفة فمندفعة بما ذكرنا من انه لا فرق بين فاعلية الصورة وفاعلية الكيفية قلت اما المخالفة فمندفعة بما
لكون فعل الصورة فى غير مادتها بتوسط الكيفية وكذا لا فرق بين انفعال المادة وانفعال الكيفية وقد صرح هو
بذلك فى شرح الاشارات حيث قال وههنا بحث انكم حكمتم فيما مر ان الصورة انما تفعل فى سائر المواد بتوسط الكيفيات
الفعلية وههنا جعلتم الصور فاعلة والكيفيات منفعلة فقد ناقضتم كلامكم بوجهين احدهما انكم جعلتم الصور
فاعلة والثانى جعلتم الكيفيات الفعلية منفعلة والجواب انا لم نجعل الكيفيات نفسها منفعلة بل المنفعل هى
المادة ولكن انفعالها هى استحالتها فى تلك الكيفيات ثم لم نجعل الصور فاعلة فى غير موادها بل بتلك الكيفيات
انتهى وهذا اعنى توجيه ما ذكره هيهنا بما يطابق ما ذكره فى شرح الاشارات وهو مذهب الحكماء وان كان خلاف
الظاهر فان كان ظاهر كلامه هيهنا انه اختاره مذهبا لا طائل من كون التفاعل بين الكيفيات لعدم قولهم بالصور النوعية
كما صرح به فى شرح المقاصد الا انه مما لا بد منه كما ستعلم واما الاخر فلا منافاة بين كون الكيفية فاعلة من جهة الصورة
ومنفعلة من جهة المادة فهذا هو مال الكلام المص فى الكتابين وهذا هو المنسوب الى بعضهم من ان المخلص هيهنا بالتزام ان
جواز كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة من حيثيتين غالبة من جهة الصورة الفاعلة ومغلوبة من جهة المادة المنفعلة
فان قلت الصورة انما تفعل بكيفيتها انها لم تفعل ما لم تكن كيفيتها غالبة فلو توقف كون الكيفية غالبة على كون
الصورة فاعلة لزم الدور وايضا انكسار الكيفية ومغلوبيتها عبارة عن انعدام تلك الكيفية وحدوث كيفية فى

المادة

فى المادة اضعف منها فان يتصور كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة من جهتين فلذلك ثم ان فاعلية الصورة فى غيرها
يتوقف على غالبية الكيفية بل يتوقف على وجود الكيفية لتعد مادة الغير لقبول فعلها فكل من الكيفيتين تعد مادة
الاخرى فى زمان واحد فاذا تم الاستعدادات تنعدم الكيفيتان وتكتسب المادتان كيفيتين اخريين فالغالبية الحقيقية
انما هى للصورة والمغلوبية للمادة والاعداد ثم الانعدام للكيفية على ما هو شأن المعد فالفعل المنسوب الى الكيفية ليس الا
الاعداد فظهر انه لا تخلص عن ورود اشكال اجتماع الفعل والانفعال او صيرورة المغلوب غالبا الا بالقول بفاعلية
الصورة وح يمكن اختيار كل من الشقين فى الاشكال اعنى كون الفعلين معا بتقرير ما عرفت وكونهما على الترتيب بقولنا
بتقرير انه لا استحالة فى صيرورة المغلوب غالبا فى الاعداد انما ذلك فيما هو فاعل على الحقيقة فيجوز ان يكسر الكيفية اولا
بقية معدة لانكسار الكيفية المنفعلة التى كانت معدة لانكسار الاولى وسيجيئ ذلك فى كلام الشيخ فى ابطال مذهب الخصم
ويمكن ان يكون هذا المراد من لحنه فى دفع الاشكال ان الكاسر هو اصل الكيفية والمنكسر سورة الكيفية اعنى ان يكون مراده
هو الاعداد لا الفاعلية الحقيقية ينبغى ان يحقق هذا المقام الذى هو من مزال الاقدام واما ما قيل من ان الصورة
لا يتصور فاعليتها ههنا لان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انكسرت الحرارة والبرودة وحصل هناك كيفية متوسطة
بينهما وليس هناك صورة مسخنة فتعين ان يكون الفاعل هو الكيفية فجوابه على ما فى شرح المقاصد هو ان الصورة
المسخنة ههنا المائية بتوسط الحرارة الغاذية فان من قواعدهم ان صورة كل عنصر يفعل فى مادته بالذات وفى غيرها
بتوسط الكيفية سواء كانت ذاتية او عرضية ثم انهم اعتبروا فى هذا التفاعل تصغر اجزاء العناصر وتماسها كما اشرنا
اليه لا لان تاثير الجسم لا يمكن بدون التماس كما ذهب اليه بعضهم اذ التماس ليس بشرط فى تاثير الاجسام كما فى تسخين الشمس
الارض وجذب المقناطيس الحديد بل لان التفاعل لحصول الامتزاج لا يكون الا بطريق المماسة ولذلك كلما كان
التصغر اكثر كان الامتزاج اشد لكون المماسة اتم هذا واعتبروا ان يكون هذا التفاعل الذى هو سبب المزاج من
العناصر الاربعة لان لكل منها خاصية لا يتم بدونها امر الكيفية المتوسطة المتشابهة المسماة بالمزاج على ما قال ويحصل
كيفية متشابهة فى الكل متوسطة هى المزاج ولهذا نرى المركب من الماء والتراب لا يترتب عليه اثار الامزجة وهذا اشارة
الى تعريف المزاج انما اعتبروا فيه التشابه والمراد منه ان يكون الحاصل فى كل جزء من الاجزاء المركبة او البسيطة للاول
مماثل الحاصل فى الجزء الاخر ومساويه فى الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا بالمحل حتى ان الجزء النارى كالجزء المائى فى الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا الهوائى والارضى لكون هذا المعنى معتبرا فى حقيقة المزاج اذ لو اختلفت الكيفيات
فى اجزاء الممتزج حقيقة وكان التشابه فى الحس لشدة امتزاج الكيفيات العنصرية الباقية على حالها لما كان هناك
فعل وانفعال ولم يتحقق كيفية وحدانية بها يستعد الممتزج لفيضان صورة من الصور التركيبية التى تنسب الاثار
اليها واما اعتبار التوسط فيه والمراد منه ان يكون اقرب الى كل من الكيفيتين المتضادتين تمام تقابلهما بمعنى ان يستحر
الى الجزء البارد ويستبرد بالقياس الى الجزء الحار وكذا فى الرطوبة واليبوسة فللاحتراز عن توابع المزاج كالالوان والطعوم
والروايح والمراد هو توسط ما كما صرح به الشيخ فى الاشارات قال المص فى شرحه اى اذا كان الحار مثلا عشرة اجزاء والبارد
خمسة كانت الكيفية المتوسطة اقرب الى الحرارة منها الى البرودة على نسبة الثلث والثلثين فلا يكون الكيفية متوسطة
على الاطلاق تماما بل توسطا ما هذا مع حفظ صور البسائط اشارة الى رد مذهب جماعة نقله الشيخ حيث قال فى
طبيعيات الشفا لكن قوما من المتحذلقين قد ذهبوا مذهبا غريبا عجيبا وقالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها
عن بعض تتادى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورتها الخاصة وتلبس صورة واحدة فيصير لها هيولى

واحدة

واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها فان المجتمع منها اذا امتزج يستعد بذلك لقبول الصور النوعية التي للمركبات ومنهم من جعل تلك الصورة صورة اخرى صورة من النوعيات ثم رد هذا المذهب بوجهين

الاول قوله لو كان هذا الرأي حقا لكان المركب اذا تسلط عليه النار وفعلت فيه فعلا متشابها فلم يكن الفرع والانبيق بينه الشئ قاطر منبخر لا يثبت على النار البتة والى شئ ارضى لا يقطر البتة فانه ان كان كل جزء منه كالاخر تساوى الاستعداد في جميعه وان اختلف يعني ان يكون اختلافه بالاشد والاضعف حتى كان بعض الاجزاء اسرع استعدادا وبعضها ابطأ استعدادا ومع ذلك فما كان يكون ذلك فيها وهي متلبسة صورة واحدة لا تمايز بينها بل لا بد من تمايز وذلك التمايز لا يخ اما ان يكون بامور عرضية او صور جوهرية فان كانت امورا عرضية فاما ان تكون من الاعراض التي تلزم طبيعة الشئ او من الاعراض الواردة من خارج فان كانت من الاعراض التي تلزم طبيعة الشئ فالطبائع التي تلزمها اعراض مختلفة مختلفة وان كانت من اعراض وردت عليها من خارج فاما ان يكون الاجزاء الارضية مثلا يقتضي في جوهرها ان يكون لها عند الامتزاج خاصية استعداد ولذلك وخاصية استعداد لحفظ ذلك لتبرد تلك لغيرها وذلك الاستعداد اما ان يكون امرا جوهريا فيتمايز بالجوهر فيكون البسائط متميزة في المركب بجواهرها او امرا عرضيا فيعود الكلام من راس واما ان لا يكون الاجزاء الارضية مثلا يقتضي في كل مركب مثل ذلك التركيب ان يكون اذا امتزج يلزمها من خارج بل ذلك قد يتفق في بعضها اتفاقا ولو كان كذلك لكان ذلك اما لا ولم يكن كل مثل ذلك التركيب موجبا لاختلاف ذلك التميز وكان يمكن ان يوجد من اللحوم لحم في نوعه يقطر كله او يرسب برسب كله ولا يقطر وكذلك كان يجب ان لا يكون التحليل مقتضيا للحيوانات والنباتات بافناء مادة وابقاء مادة اعني افناء المتحلل الرطب وابقاء اليابس والوجه الثاني قوله ثم لننظر ان هذه العناصر اذا اجتمعت فما الذي يبطل صورها الجوهرية فلا يخ اما ان يظن ان النار مثلا يبطل صورة الارض او شئ خارج عنهما يكون ذلك الشئ من شانه ان يبطل صورتها اذا اجتمعت فان كانت النار تبطل صورة الارض فاما ان يكون مبطلة لصورة الارض وهي موجودة او مبطلة وصورتها معدومة فان ابطلت والنارية معدومة فيكون ابطالها للصورة الارضية مع عدم النار او مع عدم النارية وعدنا تنبها في هذا الموضع ايضا انما هو بسبب لا يحضرنا لكلام في ذلك هو الكلام بعينه واما يكون شئ اخر خارج هو الذي يبطل صورة كل واحد منها اذا اجتمعت فان كان يحتاج في ابطال الصورة النارية مثلا واعطا الصورة الاخرى الى الارض والارض موجودة او الارض معدومة فقد دخلت الارض في هذه المعونة وعاد الكلام من راس وان كان لا يحتاج فلا حاجة الى المزاج في سلب الصورة النارية واعطاء الصورة الاخرى بل البسيط يجوز ان يكون عنه الكائنات بلا مزاج ثم قال فاما الاستحالة فلا يلزم فيها مثل هذا القول فان كنا مثلا اذا كانت علة التسخين بمادة الارض كانت علة وهي نار بالفعل فيكون فاعلة لهيئة ومنفعلة بمادتها ويكون الهيئة عندما تنفعل بالمادة موجودة والمادة عندما ينفعل موجودة فلا يعرض فيها هذا الشك انتهى كلام الشفا وهذا ما وعدناك انفا ثم انه اشار في الاشارات الى هذا المذهب وردة بقوله واذا امتزجت لم يفسد قواها والا فلا مزاج فنقل المص في شرحه المذهب المشار اليه عن الشفا ولم يلتفت الى الجوابين المذكورين فيه بل فسر قول الاشارات فلا مزاج بانه لا امتزاج حينئذ بل هو فساد وكون لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها هذا كلام المص فاعترض عليه بانه ربما يلتزم هذا القائل ان الموجود في جميع الامتزاجات بين المختلفات المستتبعة لصور المركبات كون وفساد الصور الممتزجات وليس هناك استحالة في الكيفيات ويتوسطها على ما ذكرتموه وظني ان

في كل مثل ذلك التركيب ان يكون اذا امتزج بعض لها من خارج دائما مثل ذلك التفاوت او لا يقتضي فان كانت تقتضي

وبعض يقتضي موجودة لها وان تقتضي كلها ايضا تقبل البرد بمادتها من الارض بالفعل

مراد

مراد الشيخ ليس ذلك بل مراده هو الاشارة الى الجواب الثاني من الجوابين اللذين نقلناهما من الشفا اعني قوله وان كان
لا يحتاج فلا حاجة الى المزاج في سلب الصورة النارية واعطاء الصورة الاخرى بل البسيط يجوز ان يتكون عنه
الكائنات بلا مزاج فان هذا هو مناط الجواب الثاني اي فلا حاجة الى امتزاج بين العناصر فليتدبر ثم قال في الشفا
لكن من الامور المشكلة التي بالحري ان يورد شكا يؤيد هذا المذهب المحدث هو انه ان كان الممتزج لا يبقى جواهر
بسائطه وانما يبقى كما لا انها فيكون النار موجودة فيه ولكنها مبردة قليلا والماء موجودا ولكنه مسخن قليلا ثم
يستفيد بالمزاج صورا زائدة على صور البسائط وتكون تلك الصور ليست من الصور التي لا تتجزى في الكل من الصور
الاجتماعية مثل صور التأليف كالاشكال والاعداد فان المقناطيسية واللحمية مثلا ليست من الصور التي تكون من هيئة
اجتماع آحاد حتى تكون للجملة ولا لواحد من آحاد الجملة بل هي سارية في كل جزء فالجزء الموجود من الاسطقسات في المركب
وهو نار مستحيلة ولم تفسد فقد اكتست صورة اللحمية فيكون من شان النار في نفسها اذا عرض لها نوع من الاستحالة
ان يصير لحما وكذلك كل واحد من البسائط ولا يمنعها عن ذلك صورها فيكون من شان البسائط ان يقبل صور هذه
الانواع وان لم تتركب فنقول ليس اعتراض هذه الشبهة على احد المذهبين اولى من اعتراضها على المذهب الاخر فان صاحب
هذا المذهب ايضا يرى ان اجتماع العناصر وحصول الفعل والانفعال شرط في ان يخلع صورها وتلبس الصورة
التركيبية ولولا ذلك لما كان لتركيبها فائدة فيجب من ذلك ان تلك الاستحالة اذا عرضت للمفرد منها قبل المفرد وحده
تلك الصورة فان كان لا يقبلها الا ان تلك الاستحالة يستحيل فيها الا ان يتصغر اجزاؤها ويتماس وتفاعل ومنفعلة
على اوضاع مخصوصة وان يكون تلك الصورة مستحيلة ان يستحفظ الا بتلك المجاورة وان الصورة لا تحل المادة
لا يستحفظها او غير هذا من العلل فهو جواب مشترك للطائفتين انتهى ملخصا وقد سبق في مباحث المكان الطبيعي
ما له تعلق بهذا الكلام واعلم ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة وهو ظ على القول بالكون ايضا فان
الاجزاء النارية المخالطة للمركبات لا تهبط عن الاثير بل يتكون هناك وكان في المتقدمين من ينكرهما معا كانكسا غورس
واصحاب القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة لا
يوجد منها شيء صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع كلو عنه وانما تسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض
لها عند ملاقاة الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب ويظهر للحس بعدما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه يحدث
بل على انه يبرز ويكمن منها ما كان بارزا فيصير مغلوبا غائبا بعدما كان غالبا وظاهرا وبازائهم قوم زعموا ان الظاهر
ليس على سبيل بروز بل على سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما يتسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة
له والمذهبان متقاربان فانهما يشتركان في ان الماء مثلا لم يستحل حارا لكن الحار نار مجاورة وبفترقان في ان احدهما
يرى ان النار برزت من داخل الماء والاخرى يرى انها وردت عليه من خارجه انما دعاهم على ذلك الحكم بامتناع
كون شيء وامتناع صيرورة شيء شيئا اخر كذا في شرح الاشارات مطابقا لما في الشفا ثم قال في الشفا فالسبب في غلطهم
هو ظنهم انه اذا كان مسلما ان الشيء لا يكون عن لا شيء فقد صح ان كل شيء يكون عن مشابهة في الطبع وانه اذا كان مسلما
ان لا شيء لا يكون موضوعا للشيء استحال ان يكون الشيء عن لا شيء اما الاول فالمقدمة مسلما فيجوز ان يكون الشيء لم يكون
عن لا شيء ولكن يكون عن شيء ليس مثله في النوع ولا مشابهه في الطبع قال واما المقدمة الاخرى وهي ان لا شيء لا
يكون موضوعا للشيء هذا اذا قبل انه كان عنه وهو موجود فيه واما اذا كان الوضع انه الشيء كان عن لا شيء بعد لا
شيء لم يصر لا شيء موضوعا للشيء والاولى ان يقال ح لا عن شيء حتى لا يقع هذه الشبهة انتهى وللشيخ فيه في الاشارات

[illegible]

على فساد المذهب الاول بما شرحنا ان النار الكثيرة التي تنفصل عن خشبة الغضا وتبقى في ظاهر جمرها وباطنها لا يمكن
ان يكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير محرقة اياها بل لو لم يكن في الغضا الا النارية الباقية
الناشبة في الزجاج الذائب لو كان فيه ذلك في الزجاج موجودا لكان يبصر كما كان بعد البرود اذ هو شفاف
لا يمنع البصر عن النفوذ فيه والاحساس بما في باطنه واعترض عليه الامام بان حرارة الادوية الحارة كالفربيون
انما يكون لكثرة الاجزاء النارية فيها انها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون ههنا مثله فان
قيل فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدننا الحي عند انفعالها عنه بالخاصية كان قولا بانها تسخن بالخاصية لا بكيفيته
وهذا خلاف ما قاله الاطباء واجاب عنه بان الاجزاء النارية التي في الفربيون ربما لا تظهر للحس لكونها منكسرة
الكيفية للمزاج فان قالوا بمثله ناقضوا مذهبهم والاولى ان يقال مع ما مر وعلى بطلان المذهب الثاني بمسائل مر من المشاهدات
الاول ان السخونة يحدث بالحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلثة الباقية من غير حصول نارية غريبة يمكن
نفوذها في المسخن كالمحكوك وهو الشيء اليابس الصلب الذي يماسه مثله مماسة عنيفة كخشبتين يابستين فان المحكوك
منها يحمى بل يحترق من غير نار وهو مما يغلب عليه الارضية وكالمتخلخل وهو الذي يجعل قوامه بالقسر رقيقا متخلخلا
كهواء الكير بالحاح النفخ فيه ومنع الهواء الخارج من الدخول عليه فانه يسخن لا محالة لان الحركة الشديدة المقتضية لرقة
القوام وتخلخله يقتضي السخونة ايضا وكالمخضخض وهو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك تحريكا شديدا فانه
يسخن ايضا الثاني ان الماء بعين المتشابهين اناء سخنا في اناءين احدهما مستحصف اي مستحكم الجرم كالنحاس مثلا
والثاني متخلخل اي مشتمل على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف فلو كان التسخن بنفوذ النار وفشوها في المائع
لوجب ان يسخن الذي في المتخلخل قبل الاخر لسهولة النفوذ فيه دون الاخر وليس الامر كذلك الثالث ان الاناء المصمت
المقدوم يجب على تقدير هذا المذهب ان يمنع عن تسخن ما فيه تسخنا بالغا لامتناع دخول شيء بعد ما فيه الا بعد خروج
شيء بعد ما فيه اذا التداخل محال وليس كذلك الرابع القمقم الصياح اذا ملئ ماء وسد رأسها سدا محكما وو
نار قوية فانها تنشق بعد صيرورة اكثرها نارا وبصيح صيحة عظيمة هائلة لحدوث السخونة والنار في داخلها مع
امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا الخامس ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه
والاجزاء الباردة لا يتصعد بالطبع بل تنزل ولا قاسر هناك فاذن هو للاستحالة المسئلة الرابعة في الاشارة
الى ان اختلاف المركبات اجناسا وانواعا بل اصنافا واشخاصا انما هو لاختلاف الامزجة التي بها يستعد الممتزج
لفيضان صورة من واهب الصور جل قدسه واشار اليه بقوله ثم يختلف الامزجة في الاعداد بحسب قربها وبعدها
من الاعتدال مع عدم تناهيها بحسب الشخص بيان ذلك ان المركبات التامة اعني ما لها صورة حافظة للتركيب ثلثة ذو صورة
لا نفس له ويسمى معدنيا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لا حس ولا حركة ارادية له ويسمى نباتا
وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة متحركة بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه النفوس
كمالات اول مختلفة فان الكمال ينقسم الى منوع هو صورة كالانسانية وهو اول شيء يحل في المادة والى غير منوع
هو عرض كالضحك وهو كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الاول فهذه النفوس كمالات مختلفة الاثار ويصدر من الحيواني
ما يصدر من النباتي ومن النباتي ما يصدر من المعدني من غير عكس وكل واحد من هذه الثلثة جنس لانواع لا يحصى بعضها
فوق بعض وكذلك يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص لا حصر لها بحيث لا يتشابه اثنان من الانواع ولا
من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركان ولا بسبب المبدأ

المفارق

المفارق فلذا كما سبق من موجود احدي الذات متساوي النسبة الى جميع المادّيات متوازن بسبب امور مختلفة في الهيولى

بعد الصورة الجسمية هي هذه الصور الاربع النوعية التي اجسامها مواد المركبات كام و الاختلاف للجزء

هذه الصور انفسها لان الاختلاف الذي يكون بسببها الابدية على اربعة متوازن بحسب احوالها في التركيب

و فيما يعرض بعدها التركيب باختلاف مقادير الاسطقسات في القلة و الكثرة بقياس بعضها الى بعض اختلافا لانهاية

له و يختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف ذلك بحيث فتلك الاختلافات الغير المتناهية هي اسباب اختلاف

المركبات كذا في شرح الاشارات ثم نقول تلك الاختلافات اعني اختلافات مقادير الاسطقسات انما يصير سببا لاختلاف

المركبات لانها اسباب اختلاف الامزجة لان المزاج هي الكيفية المتوسطة بين كيفيات تلك المقادير ثم اختلاف

الامزجة سبب لاختلاف المركبات لكون المزاج معدا لفيضان الصورة التركيبية على الممتزج و بناء ذلك الاعداد

على ما في شرح الاشارات هو ان انكسار تضاد الكيفيات و استقرارها على كيفية متوسطة وحدانية نسبة ما لها

الى مبدئها الواحد و بسببها يستحق ان يفيض عليها صورة او نفس يحفظها فكلما كان الانكسار اتم كانت النسبة

اكمل و النفس الفائضة بمبدئها اشبه و معناه ان اجتماع جماع الكثرة في وحدة نسبة زائدة لتلك الكثرة على ما كان

لكل واحد من تلك الكثرة مع المبدأ و لا يخفى هذه النسبة الزائدة اتم و اكمل من التي لكل منها و هذه الاتمية مختلفة

اختلاف تلك الوحدة في الشدة و الضعف فكلما كانت الوحدة اتم و ذلك بان يكون الانكسار كانت المناسبة اتم

فيكون الصورة الفائضة بحسبها اكمل فلا يرد ما اورده المحقق الدواني من ان هذه الوحدة لو كانت مستقلة عند الاعداد

المذكورة لكان استدعاء الوحدة المتحققة في كل عنصر على حدة لذلك اولى لان وحدتها اكمل و لعل مع ذلك فقد

اجاب عنه سيد المدققين بمنع الاولوية اذ لا وحدة هناك كيف و كل عنصر مشتمل على كيفيتين هذا قال الشيخ في

الاشارات مطابقا لكلام الفارابي انظر الى حكمة الصانع بدأ فخلق اصولا فخلق منها امزجة شتى و اعد كل مزاج لنوع

و جعل اخرج الامزجة عن الاعتدال لاخرج الانواع عن الكمال و جعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان

لتستوكره نفسه الناطقة و اعترض الامام على قوله و اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان بان المباحث الطبية

شهدت بان اعدل الاعضاء جلد الاصابع و اخرجها عن الاعتدال القلب فكان ينبغي كونه اعدل الامزجة على الاطلاق

فان الاعضاء من حيث هي اعضاء البسيطة بعيدة من الاعتدال لغلبة الجوهرين الثقيلين الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء

بل هو مزاج الارواح التي تقرب الاجرام الثقيلة و الخفيفة فيها من التساوي فهي اول شي تتعلق النفوس به ثم ان تلك

النفوس تحتاج بسبب محافظة تلك الارواح اكمالها التشخص و النوعي اولا الى عضو تحصر تلك الارواح بمنعها عن

التفرق هو القلب ثم الى عضو تغذيها هو الكبد الى عضو بعدها الان تصير مبدأ للحس و الحركة هو الدماغ ثم الى سائر

الاعضاء عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها في افعالها المختلفة المترتبة الى ان ينتهي الى جلد الانملة و غيره فيتم بجميع تلك

التشخص على التفصيل المذكور في كتب الطب انتهى فان قلت قد صرح الشيخ في مواضع من كتاب القانون ان الروح و القلب

احر ما في البدن حار ان جدا مائلان الى الافراط فالقول بقرب الخفيف و الثقيل فيهما الى التساوي تماما فيه بل الحق في

الجواب ان كلام الشيخ في الاعتدال النوعي لا العضوي فان تعلق النفس انما يكون بمجموع البدن ضرورة ان تعلقها بحسب

التدبير و التصرف و ذلك لا يتم الا باعضاء البنية فالمزاج المعد لفيضان النفس ليس مزاج عضو من الاعضاء بل هو

مزاج جميع البدن اعني امزجة الاعضاء و ذلك المزاج اقرب الى الاعتدال من امزجة الانواع و اما ان اول تعلق النفس

بالروح او القلب فذلك هو بحث اخر و انما ذهبوا اليه لان تعلق النفس للاستكمال و الاستكمال انما يكون بالاعمال

علیها او ابقی للبسائط العضاء مما يتعلق بها النفس اولا و المزاج المستعد لقبول الصور الجوانية فضلا عن ح

ان يجاب بان ... و البساط الذي لكل عنصر صارت سببا لفيض الصورة من واهب الصور فلحصول صورة اخرى يحتاج الى وحدة اخرى و هي لا تحصل الا باجتماع الاسطقسات و حصول المزاج ...

والحركات الصادرة من الارواح التي منشاؤها القلب قلنا اما المنافاة فممنوعة بان معنى كون حرارة القلب البتة انها غالبة على حرارة ساير الاعضاء لا انها غالبة على البرودة التي في القلب ايضا في القول بكون الخفيف والثقيل منه قريبا من التساوي كيف ولو كان كذلك لم يكن الاجزاء الباردة في القلب اكثر من الاجزاء الحارة مع غلبة الارضية فيه واما الجواب فهو الذي اشار اليه الامام كما لا يخفى على المتامل وكون متعلق النفس اولا هو الروح لا ينافيه وليس ذلك بحثا اخر بل اشارة الى تفصيل المتعلق بمجموع البدن اجمالا فليتدبر جدا وان كان لكل نوع طرفا افراط وتفريط اشارة الى ان امزجة كل نوع من المركبات وان كان غير محصورة بحسب الاشخاص لكنها محصورة بين طرفي افراط وتفريط اذا خرج المزاج عنهما لم يكن مزاجا لذلك النوع بيان ذلك ان لكل نوع مزاجا مناسبا لاثاره وخواصه المطلوبة منه لكن ليس لهذا المزاج حد معين لا يتجاوزه الى جانبيه اذ ليس افراد نوع واحد كالانسان مثلا على امزجة متساوية في الحرارة وساير الكيفيات كيف والشخص الواحد يتفاوت مزاجه في الكيفيات المتقابلة بحسب اسنانه المختلفة بل لكل نوع من المركبات له مزاج محصور بين طرفين اذا جاوزهما هلك مثلا مزاج الانسان يحتمل زيادة الحرارة الى حد معين لو تجاوز لم يكن مزاج الانسان بل ربما كان مزاج نوع اخر كالاسد وكذا يحتمل نقصان الحرارة الى حد معين لو تجاوزه كان مزاج نوع اخر كالثعلب فلو حصل شيء من هذين المزاجين للانسان هلك وهكذا في ساير الكيفيات وبهذا الاعتبار اعني باعتبار انحصار مزاج كل بين الطرفين بحيث يتوهم بينهما امتداد يسمى عرض المزاج النوعي وهي اي الامزجة بحسب الوقوع على الاعتدال والخروج عنه اقسام تسعة لان مقادير الكيفيات المتضادة في الممتزج ان كانت متساوية فالمزاج معتدل وهو قسم واحد وان لم يكن متساوية فالمزاج غير معتدل وهو على ثمانية اقسام لان الخروج عن التساوي اما بكيفية واحدة من الاربع وهو اربعة اقسام واما بكيفيتين غير متضادتين اذ لا يمكن الامتناع الخروج بالمتضادتين وهو ايضا اربعة اقسام اخر فالمجموع تسعة والمشهور ان المزاج المعتدل غير موجود كما يدل عليه كلام الاشارات المنقول من قوله وجعل اقربها من الاعتدال مزاج الانسان وقال المص في شرحه انما قال ذلك لان الاعتدال الحقيقي عنده ليس بموجود وهذا من المص يدل على خلاف فيه وعلى هذا يكون التقسيم الى التسعة بمجرد الاحتمال العقلي كما صرح به في القانون واستدل على المشهور بان الاجزاء تكون متساوية الميول الى اجانبها الطبيعية فلا يقسر بعضها بعضا فينفرق قبل حصول الفعل والانفعال المستدعي زمانا الامتزاج وبانه لا يكون له مكان طبيعي لا مكان احد بسائطه لعدم الترجيح ولا غيره للزوم الخلا مثل حدوث تركام واجيب عن الاول بمنع استلزام التساوي في مقدار الكيفيات التساوي في مقدار الميول لما مر في مبحث المكان على انه ربما يحصل بقاء الاجتماع باسباب خارجية كاصل الاجتماع وعن الثاني بما مر ايضا وقد يطلق المعتدل على ما يوفر عليه من كيفيات العناصر كمياتها القسط الذي ينبغي له ويليق بحاله ويقيد بالطبي كالاول بالحقيقي والمعتدل على الاول يكون مشتقا من التعادل بمعنى التساوي وعلى الثاني من العدل في القسمة وغير المعتدل ههنا المقابل ايضا ثمانية اقسام وعلى هذا يكون الاقسام كلها موجودة فان قيل في كون غير المعتدل بهذا المعنى موجودا نظر لان كل مخلوق قد وفر القسط اللائق به بحسب نوعه او صنفه او شخصه ضرورة والا لم يكن نوعا والصنف او الشخص ذلك قلنا انما يلزم ذلك لو كان القسط اللائق بحال الشيء معناه ان يكون من مقوماته ولم يكن مما يتفاوت ويقبل الزيادة والنقصان وهو غير لازم واعترض على حصر الغير المعتدل الطبي في ثمانية بان الخروج ههنا بكيفيتين متضادتين ممكن فيجوز بواحدة وباثنتين وبالثلث وبالاربع فالاول ثمانية اقسام حاصلة من ضرب اربع هي عدد الكيفيات في اثنين هما الزيادة والنقصان والثاني اربعة وعشرون حاصلة من ضرب ستة هي اعتبار كل من الاربع مع كل احد من الثلثة الطبيعية المختلفة

من الثلثة

من الثلثة الباقية فى اربعة هى زيادة الكيفيتين ونقصانهما وزيادة كل منهما مع نقصان الاخرى والثالث اثنان وثلثون
حاصلة من ضرب اربعة فى ثمانية لان كل واحدة من ستة اما مع المتضادتين الباقيتين جميعا واما مع نقصانهما واحد
من الباقيتين فقط فى ثمانية هى زيادة الكيفيات الثلث ونقصانها وزيادة كل من الثلثة مع نقصان الاخريين والرابع ستة
عشر على عدد الحالات الممكنة وهى زيادة الكيفيات الاربع ونقصانها او زيادة كل منها مع نقصان الثلث الباقية
وبالعكس فهذه عشرة وزيادة كل اثنين مع نقصان الاخريين وهذه ستة لان الاثنين اما الفاعلتان واما المنفعلتان
واما كل من الفاعلتين مع كل من المنفعلتين واجيب بان الاعتدال الطبى فى المزاج مبنى على التناسب بين الكيفيات على
الوجه الذى ينبغى فاذا كان اللائق بحال المركب ان يكون مثلا حرارته ضعف برودته ورطوبته ضعف يبوسته فهذه
النسبة مادامت تكون محفوظة كان مزاجه معتدلا ولا يقدح فى ذلك ان يكون الاجزاء الحارة مثل عشرين والباردة عشرة
او الحارة ثلثين والباردة خمسة عشر الى غير ذلك تمام ورعى فيه تلك النسبة وامكن ان يتركب منه نوع ذلك المركب فلا
يتصور حينئذ بزيادة الاجزاء الحارة والباردة كون المركب احر وابرد مما ينبغى لان كون الحرارة ضعف البرودة ان كان باقيا
مع تلك الزيادة كان المزاج معتدلا وان لم يكن باقيا معها فاما ان يكون الحرارة اقل من الضعف فيكون ابرد مما ينبغى او اكثر فيكون احر مما ينبغى
فظهر انها الخارج عن الاعتدال الطبى ثمانية كما ان الخارج عن الاعتدال الحقيقى كذلك **الفصل الثانى** فى بعض احكام
الاجسام وهى احكامها العامة اى الاحوال التى تعرضها من حيث هى اجسام كما مرت الاشارة اليه غير مرة وفيه مسائل
الاولى فى وجوب تناهى الابعاد وكون وجوب تناهى الابعاد من احكام الجسم انما هو بالنظر الى ان البعد المتحقق بلا
خلاف هو البعد الجسمى بخلاف الخلاء والى ذلك اشار بقوله ويشترك الاجسام كلها فى وجوب التناهى اى تناهى ابعادها
فان التناهى وعدمه مما يعرضان بالذات للكم وبواسطته لغيره ونقل القول بلاتناهى الابعاد عن حكماء الهند وجماعة
من المتقدمين وابى البركات من المتاخرين وغيرهم من الحكماء والمتكلمين على امتناعه لوجوه الاول برهان التطبيق
وقد مر وتقريره ههنا انه لو كانت الابعاد غير متناهية فلنا ان نفرض خطا غير متناه من مبدأ معين ونفرض خطا
اخر غير متناه بعد ذلك المبدأ بذراع مثلا ثم نطبق الثانى على الاول فلا بد وان ينقطع الثانى والا يلزم ان يكون الناقص
مثل الزائد وهو محال واذا انقطع الثانى يصير متناهيا والاول زائد عليه بمقدار متناه وهو ذراع فيكون الاول ايضا
متناهيا فيلزم تناهيهما على تقدير لاتناهيهما فيلزم اجتماع المتقابلين وهو محال وما يلزم منه المحال فهو ايضا
محال والى هذا اشار بقوله لوجوب اتصاف ما فرض له ضده اى ضد التناهى وهو عدم التناهى به اى بالتناهى
وهو متعلق بالاتصاف فيلزم اجتماع المتقابلين وذلك الوجوب انما هو عند مقايسته اى مقايسة هذا الذى
فرض له ضد التناهى اى هذا المفروض غير متناه بمثله اى بغير متناه اخر مع فرض نقصانه اى نقصان ذلك الاخر
عنه اى عن الغير المتناهى المفروض اولا الثانى البرهان السلمى وحاصله انه لو كانت الابعاد غير متناهية لزم
امكان انحصار الغير المتناهى بين حاصرين وهو محال بالبديهة وجه اللزوم على ما هو موروث عن القدماء هو انا نخرج من
نقطة خطين متباعدين كساقى مثلث فلا شك انهما كلما امتدا ازداد البعد بينهما فلو امتدا الى غير النهاية كانت
زيادة البعد بينهما الى غير النهاية واورد عليه الشيخ فى الشفا انه ليس اذا كان البعد دائما يزيد يجب ان يحصل هناك
بعد غير متناه بل يكون التزايد متناهيا الى غير النهاية فكل زيادة فهى متناهية وكل بعد يكون متناهيا وهذا كما
فى امر العدد فانه يقبل الزيادة الى غير النهاية ويكون كل عدد يحصل متناهيا ولا يحصل عدد لا نهاية له لانه
لا يزيد عدد فى النظام الغير المتناهى على عدد قبله الا متناه وقال فهذا ما عندى وعسى ان يكون عند غيرى

محققو لبيان ذلك ثم قال فان الشبهة لحجان ببين انه لا بد من بعد غير متناه بين الخطين فليس طريق اثباته ما يقولون تارة يحصل منه على وجهه ولا بقدر ان غيرنا يحصله بل يجب ان يقولوا هكذا الفرض بعد ابين نقطتين من الخطين اللذين الى غير النهاية متقابلتين ويتصل بينهما بخط يكون وتر الزاوية القاطع فلان تهاية الخطين في زيادة البعد هو الى غير النهاية فاذا الزيادات على ذلك البعد موجودة بغير النهاية ويمكن ان توجد متشابهة ولان الزيادات التي توجد على ما يجب تجتمع بالفعل فيما هو فوق مثلا ان زيادة الثاني على الاول موجودة للثالث زيادة اخرى فيجب ان يكون الزيادات الغير المتناهية موجودة بالفعل في بعد من الابعاد وذلك لان الزيادة بالفعل موجودة وكل زيادة بالفعل موجودة فهي توجد لواحد فيلزم ان يكون بعد موجودة فيه زيادات غير متناهية بالفعل فيتكون ذلك البعد زائدا على المتناهي الاول بما لا نهاية له فيكون بعدا غير متناه لكنه اذا افضل على هذا الوجه كان الخلف ليس يحتاج فيه الى الحركة لان هذا الغير المتناهي لا يمكن ان يوجد الا بين الخطين فيكون متناهيا وغير متناه

وهذا محال انتهى فقد زاد الشيخ على ما كان في الاصل امورا احدها تحصيل البعد الاصلي وذلك بفرض نقطتين متقابلتين وصل بينهما بخط يكون وتر الزاوية القاطع وثانيها اعتبار وجود الزيادات الغير المتناهية بالفعل على ذلك البعد وثالثها اعتبار كون تلك الزيادات بعد واحد انما اعتبره ليظهر كون المشتمل على غير المتناهي منها غير متناه فانها لو كانت متناهية لم يظهر بل لم يصح ولم يعتبر كونها مترتبة لان اشتمالها على المتناهية فاذا ظهر الخلف في المتناهي يكون ذلك في المترتبة اظهر ورابعها اعتبار اجتماع زيادة كل بعد مع زيادة بعد فوقه فيلزم اجتماع جميع زيادات متناهية في بعد فوقها وبهذا اندفع عنه المنع الذي اورده هو على المقدمة الا ان كون كل زيادة في بعد فوقه يستلزم كون مجموع زيادات في بعد فوقها ولما كان جميع الزيادات الغير المتناهية ايضا مجموع زيادات وجب كونه ايضا في بعد وذكر في الاشارات هذه الامور في المقدمات ثم ذكر الحجة منها لكن لما كان هذا الحكم اعني كون كل مجموع في بعد ظاهرا في المجموعات المتناهية لا الاحاد دون المجموع الغير المتناهي الاحاد لمعارضة الوهم فيه العقل فقبل المنع بحسب الظاهر ولهذا قال الامام وجميع هذه المقدمات جلية الا مقدمة واحدة وهي قولنا ولما كان كل واحدة من تلك الزيادات حاصلة في بعد وجب ان يكون الكل حاصلا في بعد فان للمطالب ان يطالب عليه بالدليل وهذه المقدمة ان امكن اثباتها بالبرهان استمر البرهان والا سقط انتهى ولا ينفع في دفع هذا المنع ما قاله المص ان الشيخ لم يجعل كون الكل حاصلا في بعد معللا بكون كل واحد حاصلا في بعد فقط بل جعله معللا بكون كل واحد وكل مجموع يمكن ان يوجد ايضا حاصلا في بعد استدل في الاشارات عليه بقوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزايد عليه امكان يعني لو لم يكن جميع تلك الزيادات في بعد كان ذلك لاجل ان يكون هناك بعد لا يكون فيه من الزيادة في بعد اخر فوقه بان لا يكون بعد اخر فوقه فيكون امكان الابعاد المفترضة بينهما محدودا بحد معين لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد منه وهو خلاف ما فرضناه في المقدمات هذا فان مثل الحجة مبنية على فرض بعد هو اخر الابعاد وذلك لا يمكن الا مع فرض تناهي الامتدادين اذ لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد الا وفوقه بعد فلا يوجد بعد هو اخر الابعاد فاذن دليلكم مبني على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المط قلنا لا نم كون الحجة موقوفة على فرض بعد هو اخر الابعاد بل هو موقوف على امكان فرض الامتدادين على الوجه المذكور وفرض عدد الابعاد الغير المتناهية وفرض عدد الزيادات الغير المتناهية وكل ذلك لا شك في صحته ثم يلزم بعد ذلك ان يكون تلك الزيادات الغير المتناهية موجودة في بعد واحد ويلزم كون هذا البعد اخر الا

فاذا افضل على هذا [illegible]

كالانم كونه غير متناه ومحصودا بين حاصرين فكما لا ينحصر هذا الابعاد ذاك والحاصل انه فرق بين كون الجسم مبنيه
على في جزء انهما ثابتات لفرض الجحة وبين كونها جزء مستلزمة لامرينا فلفرضها والذى يصير الحجة هو الاول دون الثانى
فان جميع الحجج الخلفية هذا القبيل واعلم ان المونة كل المونة فى تتميم هذا البرهان انما هو الزام كون بعد واحد
مشتمل على الزيادات الغير المتناهية بحيث يحسم مناعة الاوهام عنه وهذا قد استصعب على القوم غاية الاستصعاب
ولو شئت نظرت الى شرح الاشارات والمحاكمات فى هذا الباب وقد استقصينا الكلام فى حواشينا على التجريد
فى كل فسترى لباب صفحتك ان ذلك التبين بتلك المتانة فان بعد فرض كون الابعاد والزيادات بعد واحد الى غير النهاية
غير متناه بالضرورة هذا ثم ان لاجل عظم هذه المونة تصرفوا فى هذا البرهان واخترعوا براهين اخر يقرب منه لتخف
المونة فاول من تصرف فيه وتحصر هو صاحب الاشراق فى المطارحات ففرض بعد ما بين الخطين بقدر امتدادهما
فلو امتدا الى غير النهاية امتد البعد بينهما الى غير النهاية بالضرورة ولما كان فى امكان ذلك المفروض نوع خفاء او
سلوك طريق يوجب كون زاوية مبدأ الخطين ثلثى قائمة ليلزمه ذلك اللزوم تساوى الزاويتين الحادثتين من الخط
الواصل بين كل نقطتين متقابلتين من ساقى المثلث ولزوم كون زوايا المثلث متساوية لقائمتين فيلزم كون كل
من الزاويتين ثلثى قائمة ويلزم من تساوى الزوايا تساوى الاضلاع كل ذلك بما بيناه قليدس فاخترع البرهان الترسى
وتقريره انا نخرج من مركز جسم متسند كالترس ستة خطوط قاسمة له الى ستة اقسام متساوية فيكون كل من الزوايا
الست ثلثى قائمة لان مجموع البعد المحيط على كل نقطة منقسم الى اربع قوائم فاذا قسم ستة اقسام متساوية يصير كل
قسم ثلثى قائمة وكذا كل من الزاويتين الحادثتين من الخط الواصل بين الضلعين كما مر فيصير كل قسم مثلثا متساوى
الزوايا والاضلاع ويلزم من امتداد الضلعين الى غير النهاية امتداد بعد ما بينهما الى غير النهاية مع كونه محصورا
بين حاصرين وعلى هذا البرهان حمل الشارح القديم والمحشى الشريف قوله ولحفظ النسبة بين ضلعى الزاوية وما اشتمل
عليه اى بعد ما بينهما مع وجوب انضياف الثالث اى ما اشتمل عليه اى ما بينا فى ذلك يجعل الزاوية على زاوية تكون
بمقدار ثلثى قائمة ولا يخفى بعده والظاهر ان هذا نفسهما اخر فى البرهان السلمى وبرهان اخر ينبغى ان يسمى برهان حفظ
النسبة وتقريره ان كل زاوية لضلعيها نسبة ما الى بعد بينهما وتلك النسبة محفوظة بالغا ما بلغ يعنى اذا امتدا عشرة
اذرع وكان بعد ما بينهما ذراعا فاذا امتدا عشرين ذراعا كان بعد ما بينهما ذراعين واذا امتدا ثلثين كان
ثلث اذرع وهكذا ولا شك ان بعد ما بينهما متناه لكونه محصورا بين حاصرين فاذا ذهب الضلعان الى غير النهاية يلزم
ان يكون نسبة المتناهى اعنى الامتداد الاول وهو عشرة اذرع فى هذا الفرض الى المتناهى اعنى البعد الاول وهو ذراع
بالفرض كنسبة غير المتناهى اعنى الضلعين الذاهبين الى غير النهاية الى المتناهى اعنى بعد ما بينهما هف والعجب ان
صاحب المواقف اورد هذا الذى ذكره المصنف بعبارة اخرى فقال الرابع نفرض مثلثا كيف يتفق فلا انفراج
بينهما نسبة محفوظة بالغا ما بلغ فلو ذهبا الى غير النهاية لكان ثمة بعد متناه نسبة الى غير المتناهى كنسبة المتناهى
الى المتناهى انتهى والظاهر انه قد اخذه من كلام المصنف وقد شرحه المحقق الشريف بما ذكرناه فى شرح كلام المصنف زاعما انه
تلخيص فعله صاحب المواقف للبرهان السلمى ولم يتفطن انه هو معنى كلام المصنف فحمله على ما حمله هذا واعلم ان هذه كلها
اعنى البرهان السلمى والبرهان الترسى وبرهان حفظ النسبة انما تدل بحسب الظاهر على امتناع لا تناهى الابعاد من جميع
الجهات او من جهتين لا على امتناعه فى جهة واحدة كان يفرض اسطوانة غير متناهية من طرف يتوقف ذهاب الضلعين متباعدين
الى غير النهاية على لا تناهيه فى جانب لتعرض ابعاد الا انه يمكن دفعه عن برهان حفظ النسبة فان كون النسبة محفوظة

الى غير النهاية ولزوم كون كل زيادة
فى بعد فوقها يلزم لامحالة ان يزداد
البعد الاصل الى غير النهاية فيصير
غير متناهية لان الزايد زيادات

بالغا ما بلغ لا يتوقف على ذهاب الضلعين جميعا الى غير النهاية بل يجب حفظ النسبة مع انها احد الضلعين ايضا
واما ثانيا فلما اورده الشيخ في الشفا على الثلثة بان الاستحالة انما تنشأ من فرض امرين متناقضين كفرض وجود خط واصل بين
الضلعين يستحيل مع عدم تناهيهما فان الخط الواصل بينهما انما يصل بين نقطتين منهما فهما بينهما يتناهيان بتينك النقطتين
لكون كل منهما محصورا بين حاصرين فاجاب عنه سيد المدققين بانا لا نفرض مع فرض الخطين ان يكون بين طرفيهما
خط واصل حتى كنا فرضنا امرين متناقضين بل فرضنا ضلعي زاوية مطلقة او مخصوصة هي ثلثا قائمة غير متناهيين
على تقدير لا تناهي الابعاد ومن البين جواز ذلك على التقدير المذكور ويلزم من ذلك ان يكون بينهما انفراج يكون نسبته الى الضلعين
المفروضين نسبة متناهية او انفراج يصح معه ان يفرض خط مثلث للضلعين المفروضين وكل منهما مستلزم للخلف هذا
لكن يرد مثل الايراد المذكور على ما قيل انه يمكن اثبات امتناع اللانهاية في الاسطوانة بان يفرض احد ضلعي المثلث مماسا
لطول الاسطوانة والاخر مارا بسعة عرضها ثم نقول مجموع الضلعين المتناهيين اطول من الضلع الغير المتناهي الطول
وايضا كونه محصورا بين حاصرين وذلك لان فرض كون غير المتناهي احد اضلاع المثلث فرض امرين متناقضين بلا شبهة
الثالث برهان المسامتة وتقريره انا اذا فرضنا كرة خرج عن مركزها قطر متناه موازٍ لخط غير متناه وتحركت الكرة
حتى زالت الموازاة الى المسامتة فلا بد ان يوجد في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة لان المسامتة ما كانت
ثم حصلت فيكون لها اول بالضرورة لكن وجود اول نقطة المسامتة في الخط الغير المتناهي محال لان كل نقطة تفرض
في الخط الغير المتناهي اول نقطة المسامتة يكون المسامتة معها بحركة وبزاوية حادثة في المركز والزاوية والحركة قابلتان
للقسمة الى غير النهاية والمسامتة ببعض كل واحدة منهما قبل المسامتة بكلها وهي مع نقطة اخرى فوق تلك النقطة
فاما ان تسامتهما معا وهو ضروري البطلان او تسامت التحتانية دون الفوقانية فيلزم الطفرة او تسامت الفوقانية قبل
التحتانية فما فرض اول نقطة المسامتة هف فان قيل ما ذكرتم في بيان بطلان التالي دال على بطلان الملازمة لانه لو تحرك القطر
لم يجب ان يكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة لان مسامتة القطر انما يكون بزاوية وحركة منقسمتين
فكل نقطة تفرض اول نقطة المسامتة لم تكن اولا وايضا هذه الدلالة تتوقف على انقسام الزاوية والحركة الى غير النهاية وهو
يستلزم عدم تناهي الابعاد لانا اذا فرضنا اطول الابعاد اعني قطر العالم وتحرك قطر الكرة من الموازاة الى المسامتة يحدث
زاوية في المركز ولنفرض ان المسامتة بتلك الزاوية مع طرف قطر العالم ولكن المسامتة ببعضها قبل المسامتة بكلها ولا بد
ان يكون مع نقطة اخرى فلما انقسمت الزاوية الى غير النهاية كانت هناك مسامتات مع نقاط غير متناهية فوق طرف القطر
فيكون القطر ممتدا الى غير النهاية وايضا لا نم ان المسامتة ببعض الزاوية قبل المسامتة مع النقطة المفروضة وانما يكون كذا
لو وجد هناك مسامتة ببعض الزاوية وانما يكون كذلك لو وجد بعض الزاوية لكن الزاوية منقسمة بالقوة لا بالفعل فالشبهة
انما وردت من وضع ما بالقوة مكان ما بالفعل ولو كان كذلك لامتنع حركة القطر على قوس من الدائرة بل حركة متحرك
لان الحركة الى نصف القوس قبل الحركة الى كلها والحركة الى نصف نصفها قبل الحركة الى نصفها فيتوقف قطع المسافة
على حركات غير متناهية وانه مح قلنا اما الاعتراض الاول فينبغي ان يحمل على المعارضة في المقدمة لا على منع الملازمة
فانه غير موجه حينئذ لسند للنا عليها بان المسامتة ما كانت ثم حدثت واذا حمل على المعارضة فالجواب عنها اولا بالنقض
بكل قياس استثنائي استثني فيه نقيض التالي فانه لو صح ما ذكر لصح فيه الاستدلال على نفي الملازمة بما ذكر في بيان
استحالة اللازم ثم بالحل بان هذا لا ينفي الملازمة لان الملزوم المحال جاز ان يستلزم النقيضين على انا نقول لو
كانت الابعاد غير متناهية وتحرك القطر من الموازاة الى المسامتة فاما ان يوجد اول نقطة المسامتة في الخط الغير المتناهي

اولا يوجد كلا هما ح ويبطل الاعراض بالكلية واما الثاني فالجواب عنه ان المسامتة بالنقطة الموهومة المحضة والاخر عنه
البحث مما لا اعتبار له بخلاف المسامتة مع النقطة المفروضة في بعد موجود وبعد طرف قطر العالم لا يوجد ملأ ولا خلا
فكيف يتصور فرض النقطة هناك وهل هذا الا مثل فرض النقطة في المجردات بل هذا اقرب لانه موجود والاول معدوم
صرف والحاصل ان الحكم بوجود نقطة المسامتة في الخط وان كان وهميا لكنه لما كان مطابقا لما في نفس الامر يصح ذلك
الحكم لا محالة بخلاف الحكم بوجود نقطة المسامتة فيما وراء طرف قطر العالم فانه ليس له منشأ انتزاع اصلا ولا يصح
ذلك الحكم فلا يلزم عدم تناهي الابعاد في نفس الامر واما الجواب عن الثالث فهو ان نفس الحركة والزاوية وان كان
بالقوة لا بالفعل لكن الحكم به يطابق لما في نفس الامر وبذلك يسقط منع كون المسامتة ببعض الزاوية قبل المسامتة بكلها
مع النقطة المفروضة ولكون هذا الانقسام غير خارجي وغير واقع بالفعل لم يلزم امتناع حركة القطر على قوس من
الدائرة ولا امتناع الحركة وقطع المسافة المتناهية مطلقا لا يقتضي وجود نقطة المسامتة لما كان في الوهم سواء كان الخط
متناهيا او غير متناه قلنا ان نفرض اول نقطة المسامتة في الخط الغير المتناهي ايضا اذ لا منع عن الفرض لانا نقول فرض اول
نقطة المسامتة في الخط الغير المتناهي وان كان ممكنا لكنه لا يمكن ان يتعين نقطة في الوهم للاولية اذ كل نقطة تفرض
اولا يمكن فرض نقطة اخرى قبلها في الخط الغير المتناهي بخلاف المتناهي فان النقطة التي انتهى بها الخط في الخارج هي المتعينة
في الوهم لكونها اول نقطة المسامتة اذ لا يمكن فرض نقطة قبلها فرضا صحيحا واعلم ان هذه الحجة ضعيفة لان المسامتة
المذكورة اعني مسامتة الخط مع الخط من قبيل الحادث في نفس الزمان الذي هو غير منقسم فلا تستدعي الا ان يكون لها زمان
هو اول زمان وجودها فلا يكون المسامتة الحادثة فيه مسبوقة بمسامتة في زمان سابق عليه فاذا وجدت كانت المسامتة
حاصلة في كل ان يفرض في ذلك الزمان وتلك الآنات المفروضة فيه غير متناهية لا تقف عند حد فكذا المسامتات المتوهمة
فيه اذ كل واحدة منها انما هي مع نقطة اخرى فلا يتعين نقطة اولى يقف الوهم عندها والسر في ذلك ان المسامتة امر كون
الخطين بحيث لو اخرجا او احدهما لتلاقيا فابتداء المواذاة مبادي حركة ينتقل الخط المذكور من المواذاة الى المسامتة ففي كل
آن من الآنات المفروضة في زمان هذه الحركة غير انطرفه نصف على الخط المذكور وانه مسامت للخط الاخر وغير مواز
له ولهذا ينتقض هذه الحجة بالخطين المتناهيين ولعل لضعفها لم يتعرض المصنف لها وقد يقتصر في هذه الحجة ايضا واول
من تفرد فيها صاحب التلويحات فاخذ منها برهان التخلص وتقريره انا نفرض خطا غير متناه منطبقا على قطر كرة مقاطعا
لخط اخر غير متناه ثم نفرض حركة الكرة الى المواذاة فلا بد من ان يتخلص احد الخطين عن الاخر ليحصل المواذاة وهو لا يتصور
الا بنقطة هي طرف احد الخطين وقد فرضناهما غير متناهيين هف ويرد عليه منع امكان الحركة على الغير المتناهي واما ايراد
هذا المنع في برهان المسامتة على ما فعله ابو البركات في بعض المطارحات فلا وجه له لان المفروض هناك حركة قطر الكرة
وهو متناه ثم مضى في شبه صاحب المحاكمات فقال ونحن نقول ان هذا البرهان لو فرضنا قطر الكرة مسامتا لخط غير متناه
ثم حركنا القطر الى المواذاة وجب ان يكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اخر نقطة المسامتة وهو باطل لانه ان المسامتة
لو كانت ثابتة فلا بد ان يكون لها نهاية واما بطلان اللازم فلان كل نقطة تفرض في الخط الغير المتناهي انها اخر نقطة
المسامتة فالمسامتة مع النقطة التي فوقها بعد المسامتة معها لان النقطة المفروضة يكون على سمت من سموت المسامتة
وكل سمت منه وبين سمت المواذاة زاوية وحركة للقطر قطعا والمسامتة ببعض تلك الزاوية وببعض تلك
الحركة يكون بعد المسامتة لا يكون اخر نقطة المسامتة وهو خلف واذا كان ذلك البرهان برهان المسامتة فلنسم هذا برهان
المواذاة انتهى ويرد عليه ايضا ما اورد على برهان المسامتة **المسألة الثانية** في اختلاف الاجسام وتماثلها

وتبنى هذا الاصل على ان اجزاء
الاجسام ليست الا الجواهر
الفردة وانها متماثلة لا تتميز
فيها الا في حقيقة وفيه نظر
لا تقاصه تركيب الا عدادا المختلفة
من الوحدات المتماثلة كما لا

اعلم ان المتكلمين القائلين بتركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى ذهبوا الى ان تلك الاجسام كلها متماثلة اي متحدة في تمام
الحقيقة فالنار كالماء والفلك كالعنصر في الذات والحقيقة وانما التمايز بينها بالعوارض لازمة او مفارقة لا بامور مقومة
ذاتية وخالفهم النظام في ذلك وقال بتخالفها وزعموا ان هذا اصل يبتني عليه كثير من قواعد الاسلام كاثبات القادر
المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لا بد ان يكون لمرجح مختار لكون نسبته
الى الكل على السوا ولما جاز على كل جسم ما يجوز على الاخر كالبرد على النار والحر على السماء ثبت جواز ما نقل من المعجزات
واحوال القيامة واستدلوا بوجوه الاول التباس الاجسام بعضها ببعض عند استوائها في الاعراض الثاني استوائها
في قبول جميع الاعراض الثالث اشتراكها في التحيز ولا معنى للجسم الا الحاصل في الحيز ولا يخفى ضعف الجميع وذهب الى هذا
المذهب اعني الى تماثل الاجسام في تمام الماهية ونفي الصورة النوعية الجوهرية صاحب الاشراق من الحكماء ولما كان هذا
المذهب سخيفا جدا استبعد المص نسبته الى العلماء بل حمل مذهبهم في التماثل على مذهب الحكماء اعني الاتحاد في الحقيقة الجسمية
لا في تمام الماهية وحمل مذهب النظام على التخالف في الحقيقة الجسمية وقال في تلخيص المحصل الحد الدال على ماهية الجسم على
اختلاف الاقوال فيه واحد عند كل قوم بلا وقوع القسمة فيه ولذلك اتفق الكل على تماثلها فان المختلفات اذا اجتمعت
في حد واحد مع قبول القسمة صورة كما يقال ان الجسم اما القابل للابعاد او المشتمل عليها ويراد بها الطبيعي والتعليمي والنظام
يقول بتخالفها لتخالف خواصها وذلك يوجب تخالف الانواع لا تخالف المفهوم من الحد انتهى والى هذا اشار بقوله والاتحاد
الحد وانتفاء القسمة فيه اي في الحد بل على الوحدة قال شارح المق ومن افاضل الحكماء من توهم ويعنيه المص ان المراد
بتماثلها اتحادها في مفهوم الجسم وان كانت هي انواعا مختلفة ثم قال ومنشا هذا التوهم استبعاد ان يذهب عاقل الى ان
الماء والنار حقيقة واحدة لا يختلف الا بالعوارض كالانسان دون الفصول والمنوعات كالحيوان كيف ولم يسمع نزاع في
ان الجسم جنس بعيد انتهى **المسئلة الثالثة** في ان الاجسام باقية زمانين واكثر ولا يتجدد انا فانا كما قالت
الاشاعرة في الاعراض خلافا للنظام واليه الاشارة بقوله والضرورة قضت ببقائها قال شارح المقاصد يعني انا
نعلم بالضرورة ان كتبنا وثيابنا وبيوتنا ودوابنا هي بعينها التي كانت من غير تبدل في الذات بل ان كان ففي العوارض
والهيئات لا بمعنى ان الحس يشاهد بقاءها لجواز ان يكون ذلك بتجدد الامثال كما في الاعراض
ثم قال وما ذكر في عدم بقاء الاعراض من انها لو بقيت لامتنع فناؤها لما كان جاريا في الاجسام ايضا على ما سبق عنه
النظام قيام الدليل على صحة فنائها فالتزم انها لا يبقى زمانين وانما يتجدد بتجدد الامثال كالاعراض ثم قال وزعم
بعضهم ان قول النظام بعدم بقاء الاجسام مبني على ان الجسم عنده مجموع اعراض والعرض غير باق ايضا وهذا على ان
مذهبه ليس ان الجسم عرض بل ان مثل اللون والطعم والرائحة من الاعراض اجسام قائمة بانفسها انتهى وفي شرح الفاضل
القوشجي نقلا عن المص ان هذا النقل عن النظام غير معتمد عليه فقد نقل انه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال
البقاء فذهب وهم النقلة الى انه لا يقول ببقائها هذا ومنهم من حمل كلام المص على البقاء بمعنى الدوام وامتناع الفناء
والانعدام بل غايته امرها التفرق والانقسام كذا نقله شارح المواقف ثم قال واستخبر ان دعوى الضرورة في ذلك في
غاية الفساد كيف وقد صرح بجوازه في بحث المعاد **المسئلة الرابعة** في جواز خلو الاجسام عن بعض الكيفيات المحسوسة
على ما قال ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة اي الطعوم والمرئية اي الالوان والاصوات والمشمومة اي الروائح
كالهواء فانه خال عن هذه الكيفيات لان الاحساس يدل على عدم الاحساس فيما من شانه ان يحس به من غير مانع يقتضي النفي
والاولى انه السفسطة ونقلوا عن الاشعري الخلاف فيه وهو سفسطة **المسئلة الخامسة** في ان الاجسام

مساميه

مرئية بذواتها ام لا وعند الحكماء المرئي بالذات هو الالوان والاضواء القائمة بسطوح الاجسام والاجسام مرئية بالعرض لا بالذات والمتكلمون على انهما مرئية بذواتها على ما قال ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو ضروري **المسئلة السادسة** في حدوث الاجسام كلها على ما ذهب اليه المليون وقد خالف فيه من اهل التوحيد الحكماء ومن غيرهم الدهرية وهم جماعة منسوبة الى الدهر لاسنادهم الحوادث اليه وبالغوا في ذلك حتى ظن انهم لا يثبتون صانعا وراءه كذا في الحواشي الشريفية وتفصيل مذهب الحكماء ان الاجسام الفلكية عندهم قديمة بموادها وصورها واعراضها من الضوء والشكل واصل الحركة والوضع والعنصريات قديمة بموادها لا بصورها الا بحسب الجنس بمعنى انها لم تزل عنصريات وقدماؤهم على ان الاجسام قديمة بذواتها لا بصفاتها واختلفوا في تلك الذوات التي ادعوا قدمها انها جسم او ليست بجسم على تقدير الجسمية انها العناصر الاربعة جملتها او واحد منها والبواقي حدثت منه بتلطيف او تكثيف والسماء من دخان مرتفع من ذلك الجسم او جوهرة غير العناصر حدث منها العناصر والسموات او اجسام صغار صلبة لا تقبل الانقسام الا بحسب الوهم وعلى تقدير عدم الجسمية فقيل نور وظلمة حدث العالم من امتزاجهما وقيل نفس وهيولى تعلقت الاولى بالاخرى فحدث الكائنات وقيل وحدات تجزت فصارت نقطا واجتمعت النقط فصارت خطوطا واجتمعت الخطوط فصارت سطحا واجتمعت السطوح فصارت جسما كذا في شرح المقاصد نقلا من كتب الامام ثم قال والظاهر انها رموز واشارات على ما هو دأب المتقدمين من الحكماء هذا والمص اشار الى مذهب المليين بقوله والاجسام كلها حادثة اي مسبوقة بالعدم سبقا لا يجامع السابق المسبوق وهذا هو المتبادر من المسبوقية بالعدم وهو محل النزاع ويسمى المسبوقية بالعدم بهذا المعنى حدوثا زمانيا والعدم السابق عدما زمانيا كلاهما بحسب الاصطلاح لا بمعنى وجوب كون المسبوق مسبوقا بالزمان او كون العدم السابق واقعا في الزمان لما مر في مباحث الامور العامة ان الزمان غير معتبر في مفهوم القدم والحدوث الزمانيين لكن جماهير المتكلمين وغير المحققين منهم يجعلون هذا العدم السابق امرا ممتدا بحسب الوهم غير قار الذات فلزمهم ان يقولوا بالزمان الوهمي وجميع شبه القوم او اكثرها انما تنبت على هذه الاوضاع وذلك ليس مما يلزم ان يسلم منهم ولا شيء من ذلك مما يمكن ان يكون حقا مطابقا لما هو الامر في نفسه لعلك تستطلع على حقيقة الامر وقد عرفت هنا ان المتكلمين يسمون هذا النوع من السبق اذا لم يكن بسبب وقوع كل من السابق و المسبوق في الزمان سبقا بالذات كما في سبق اجزاء الزمان بعضها على بعض ويجعلون سبق عدم الحادث الزماني على وجوده من هذا النوع ويخصون السبق بالزمان بما كان بسبب الوقوع في الزمان والقدم المقابل للحدوث بهذا المعنى هو القدم الزماني واما الحدوث الذاتي فهو المسبوقية بالعدم سبقا ويقابله القدم الذاتي والعدم السابق هذا السبق يسمى عدما ذاتيا وهو من لوازم ماهية الممكن وليس بجعل الجاعل وقد عرفت منا ان سبقه على الوجود انما هو سبق بالماهية وقيل انه سبق بالطبع فكل حادث بالزمان فهو حادث بالذات قديم بالزمان من غير عكس فما هو قديم بالزمان عند الحكماء من العالم حادث بالذات وهم يكتفون بالحدوث الذاتي في اثبات الصانع لكون علة الحاجة الى المؤثر عندهم هو الامكان كما مر والمتكلمون يحتاجون الى الحدوث الزماني من جهتين احديهما جهة اثبات الصانع لكون علة الحاجة عندهم هو الحدوث الزماني والثانية جهة اثبات كونه مختارا بالاختيار الذي هو مرادهم كما ستعلم ومن وافق الحكماء منهم في علة الحاجة كالمص فاحتياجه الى الحدوث الزماني انما هي من الجهة الثانية فقط وعمدة ما استدلوا به على حدوث الاجسام هو ما اورده المص وتقريره ان الاجسام لا تخلو عن جزئيات متناهية حادثة وكل ما كان لا يخلو عن جزئيات متناهية حادثة فهو حادث فالاجسام كلها حادثة اما الصغرى وهي التي اشار اليها بقوله لعدم انفكاكها من جزئيات [illegible]

حادثة فلوجهين احدهما ان الاجسام لا تخلو عن الاعراض بالضرورة والاعراض كلها حادثة لعدم بقائها زمانين كما هو مذهب
الاشعري ولما لم يكن هذا الغرض عدم بقاء العرض زمانين ثابتا العرض المص عن هذا الوجه وثانيهما ان الاجسام لا تخلو عن
حركة وسكون لان كل جسم فله وضع ما وموضع فان كان منتقلا عن احدهما كان متحركا والا كان ساكنا وكل جزئي
من جزئيات الحركة والسكون حادث لان الزمان معتبر في مفهوم كل منهما وهو يقبل القسمة الى اجزاء غير مجتمعة كل
منها زمان فيكون كل منها ايضا كذلك فكل حركة مثلا قابلة للقسمة الى اجزاء كل منها حركة فكل حركة مسبوقة اما بحركة
اخرى او بسكون وكل منهما واقع في زمان سابق على زمان هذه الحركة وكذا كل سكون مسبوق اما بسكون اخر او بحركة على
الصفة المذكورة والى هذا الوجه اشار بقوله فانها لا تخلو عن الحركة والسكون وكل منهما اى كل جزئي من جزئياتهما بقرينة
ما مر من قوله من جزئيات متناهية حادث لكونه كما ذكرنا مسبوقا لا محالة بجزئي اخر اما من نوعه او من مقابله ولذا قال
وهو اى حدوث كل منهما ظاهر وهذا دليل اخر على ارادة حدوث كل جزئي من جزئيات الحركة والسكون فان هذا هو الظاهر
كما بيناه لا حدوث ماهية الحركة والسكون كيف ولو كان كذلك لم يحتج الى التمسك بتناهي الجزئيات واثباته الذي هو معركة
العظمى في هذه المسئلة ببرهان التطبيق وغيره على ما قال واما تناهي جزئياتهما فلان وجود ما لا يتناهى محال للتطبيق
على ما مر في مبحث ابطال التسلسل وقد عرفت هناك عدم كفايته في غير المجتمع من اللانهاية وقال المص في نقد المحصل الدليل الذي
اعتمد عليه جمهور المتكلمين في مسئلة الحدوث يحتاج الى اقامة حجة على امتناع وجود حوادث لا اول لها في جانب الماضي فنورد
اولا ما قيل فيه وعليه ثم اذكر ما عندي فيه فاقول الاوائل قالوا في وجوب تناهي الحوادث الماضية انه لما كان كل واحد
منها حادثا كان الكل حادثا واعترض عليه بان حكم الكل يخالف الحكم على الاحاد ثم قالوا الزيادة والنقصان يتطرقان الى
الحوادث الماضية فيكون متناهية واعترض بمعلومات الله ومقدوراته فان الاولى اكثر من الثانية مع كونهما غير
متناهيين ثم قال المحصلون منهم الحوادث الماضية اذا اخذت تارة مبتدأة من الآن مثلا ذاهبة في الماضي وتارة
مبتدأة من قبل هذا الوقت من السنة الماضية ذاهبة في الماضي وطبقت احديهما على الاخرى في التوهم بان يجعل المبدأن
واحدا وهما في الذهاب الى الماضي منطبقان استحال تساويهما والا كان وجود الحوادث الواقعة في الزمان الذي بين
الآن وبين السنة الماضية وعدمها واحدا واستحال كون المبتدأة من السنة الماضية زائدة على المبتدأة من الآن لان
ما ينقص من المتساويين لا يكون زائدا على كل واحد منهما فاذن يجب ان يكون المبتدأة من السنة الماضية انقص من المبتدأة
من الآن في ذلك الجانب ولا يمكن ذلك الا بانتهائها قبل انتهاء المبتدأة من الآن ويكون الانقص متناهيا والزائد عليه
بقدر متناه يكون متناهيا فيكون الكل متناهيا واعترض عليهم بان هذا التطبيق لا يقع الا في الوهم وذلك يكون
بشرط ارتسام المتطابقين فيه وغير المتناهي لا يرتسم في الوهم ومن البين انهما لا يحصلان في الوجود معا فضلا عن توهم
التطبيق بينهما في الوجود فاذن هذا الدليل موقوف على حصول ما لا يحصل لا في الوهم ولا في الوجود وايضا الزيادة
والنقصان انما فرض في الطرف المتناهي لا في الطرف الذي وقع النزاع في تناهيه وهو غير مؤثر فيه فهذا حاصل كلامهم
في هذا الموضع انا اقول ان كل حادث موصوف بكونه سابقا على ما بعده وبكونه لاحقا بما قبله والاعتباران مختلفان
فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدأة من الآن تارة من حيث كل واحد منها سابق وتارة من حيث هو بعينه لاحق كانت
السوابق واللواحق المتباينتان بالاعتبار منطبقتين في الوجود ولا يحتاج في تطابقهما الى توهم تطبيق ومع ذلك يجب
كون السوابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه فاذن اللواحق متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع
السوابق والسوابق زائدة عليها بمقدار متناه فتكون متناهية ايضا انتهى كلام نقد المحصل فهذا الذي عول عليه المص

فيه

بنه هو البرهان الذي استخرجه من برهان التطبيق وقد عرفت في مبحث ابطال التسلسل وقوله المبتدأ من الآن يوهم دخول الحادث الآني الذي
لبراءته المسبوقية المحض في الاعتبار لكن يخرجه قوله من كل واحد منها سابق تارة ومن حيث هو لعينه لاحق وقد عرفت هنا
ان هذا هو الفارق بين هذا البرهان وبرهان التضايف الآتي بعده وعندي ان هذا البرهان ايضا ليس بمعول عليه في تناهي
الحوادث لان تطابق واحد بواحد وان لم يحتج الى توهم تطبيق لكن تطابق الجميع بالجميع ليظهر زيادة احدهما على الاخرى
محتاج الى ذلك لا محالة ولو وصف كل حادث بالاضافتين المتقابلتين ويجب زيادة المتصف باحدهما من حيث هو كذلك
على المتصف بالاخرى فينقطع الناقص والزائد ايضا هذا هو برهان التضايف ولم يذكره فيما سبق وتقريره ان كل واحد
من آحاد السلسلة سواء كانت مترتبة من علل ومعلولات او من حوادث متعاقبة الى غير النهاية لها متصف بوصفية
متقابلين تقابل التضايف هما السابقية على ما بعده والمسبوقية بما قبله ما عدا المعلول الاخير والحادث اليومي فان كلا
منهما مسبوق محض وليس بسابق على شيء والمتضايفان متكافئان بحيث يكون عدد احدهما مساويا لعدد الاخر فلو لم
تتناه السلسلة من الجانب الآخر يجب ان يكون عدد المسبوق من حيث هو مسبوق ازيد من عدد السابق من حيث هو سابق
وهو خلاف لوجوب التكافؤ فيجب ان ينقطع الناقص وهو عدد السابق ليحصل هناك سابق محض لا يكون مسبوقا بشيء ويحصل
التكافؤ فيجب انقطاع الزائد ايضا وهو عدد المسبوق اذ لم يكن زيادته الا بواحد والزائد على المتناهي بقدر متناه متناه
بالضرورة وهو المطلوب واقول هذا البرهان ايضا لا يجري في اثبات تناهي الحوادث المتعاقبة اما اولا فلان ظهور الزيادة والنقصان
في عدد المتضايفين يتوقف على حصول ذلك العدد في الوهم حيث لا اجتماع لها في الوجود وذلك لا فلا نم انه مسبوق
انما يتم بهذا المعنى وان اريد مطلقا فهو سابق ايضا على الحادث الذي يأتي بعده كما انه مسبوق بحادث مضى قبله هذا واما
الكبرى فضرورية على ما اشار اليه بقوله والضرورة قاضية بحدوث ما لا ينفك من الحوادث المتناهية والا لزم انفكاكه
عنها بالضرورة فالاجسام حادثة وهو المطلوب ولما استحال قيام الاعراض اي الجسمانية الا بها اي بالاجسام ثبت حدوثها
ايضا فثبت حدوث العالم الجسماني باسره بل العالم مطلقا لعدم ثبوت المجردات العقلية ولحدوث النفوس الناطقة كما سيأتي بيانه
جميعا ولما اتم الحجة على الحدوث اراد ان يشير الى الجواب عن بعض شبه القدم التي هي اقويها وهي اربع شبه جميعها مبنية
على كون الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم المقيد بالزمان الوهمي على ما هو من اوضاع المتكلمين الاولى ان العالم لو كان
حادثا في وقت هو جزء من الزمان الوهمي مسبوق باجزاء وهمية غير متناهية على ما هو مذهبكم مع تساوي نسبة جميع الاجزاء
الى امكان حدوثه فيه لزم التخصيص بلا مخصص وهو محال بالضرورة والجواب منع تلك الاوضاع بل اخص الحدوث بوقته
المفروض المقدر له اذ لا وقت قبله لا موجودا وهو ظ ولا مفروضا لان الحدوث لا يستلزم غير ما مر الثانية ان
موجد الاجسام لا يجوز ان يكون مختارا لان المختار لا يفعل الا لغاية من جهة قبل استكماله بالغير وهو محال لكونه واجب
الوجود كما سبق بل يجب ان يكون موجبا فاثره قديم لامتناع التخلف كما مر والجواب انا لا نم ان المختار لا يفعل الا لغاية
مرجحة بل المختار يرجح احد مقدوريه لا لامر مرجح عند بعضهم وهو الاشعري فان الممتنع عنده هو الترجح بلا مرجح دون
الترجيح بلا مرجح ولو سلم فلا نم كون الغاية زائدة على ذاته تعالى ليلزم استكماله بالغير بل ذاته هي غاية الايجاد عند المحققين
ولو سلم كون الغاية زائدة على ذاته فلا نم كون الغاية له وراجعة اليه ليلزم استكماله بها بل هي لغيره عند المعتزلة فان افعال
الله تعالى عندهم معللة باغراض راجعة الى العباد كما سيجيء تفاصيل ذلك ولو سلم ان الفاعل موجب بالمعنى الذي يختاره
الحكماء كما سبق فلا نم لزوم قدم الاثر والتخلف انما يلزم لو كان الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم المقيد ليمكن فرض
حدوث الاثر في شيء من اجزائه واما اذا كان بمعنى المسبوقية بالعدم المطلق على ما مر فلا الثالثة ان الجسم مركب من المادة

ممتنع واما ثانيا فلانه ان اريد
ان الحادث اليومي مسبوق محض
اي ليس بسابق على شيء يجامع
معه في الوجود

الصورة

الصورة والمادة ان كانت حادثة احتاجت الى مادة اخرى لاستحالة الحدوث لا عن مادة وهكذا فيلزم دوره او تسلسل فثبت قدمها
وقد ثبت في موضعه امتناع انفكاك كل من الصورة والمادة مع صورة ما هي الجسم فثبت قدم الجسم وهو المطلوب والجواب ان
المادة منتفية عندنا كما مر ولو سلم فلا نسلم كونها قديمة وما ذكرتم من امتناع الحدوث لا عن مادة انما هو في الحدوث بمعنى
المسبوقية بالعدم الزماني كما في الحوادث اليومية واما في الحدوث بالمعنى المتنازع فيه وهو المسبوقية بالعدم المطلق فلا
الرابعة شبهة قدم الزمان وهي ان الزمان لو كان حادثا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع القبل فيها البعد كل
قبلية كذلك فهي زمانية فيلزم ان يكون قبل الزمان زمان وهو زمان عدمه هذا خلف والجواب بمنع ان القبلية
المذكورة لا تستدعي زمانا كما في قبلية اجزاء الزمان بعضها الى بعض فان قلت فعلى ما ذكرت لم يثبت لا حدوث
العالم ولا قدمه قلت نعم والحق انه لا برهان عقلا على شيء منهما وقد تخاذفيا لا يكون من الاصول ونقل عن ارسطو
ان المسئلة قد تكون جدلية بكلا طرفيها لفقدان الحجج البرهانية في طرفيها وعد من ذلك مسئلة العالم حادث ام لا
لكن ذلك لا يضرنا في اعتقاد الحدوث الحاصل بالاجماع وبخبر الصادق وذلك كاف لان المسئلة ليست من الاصول
اعني ما يتوقف عليه ثبوت الشرع لان الامكان كاف في اثبات الصانع كما مر والاختيار الذي يقول به الحكماء اعني كون
الصانع ذا علم وحكمة وقدرة وارادة كاف في ثبوت النبوة ولا حاجة فيه الى الاختيار الجزافي الذي يتوقف اثباته على الحدوث
كما سيجيء لئلا يلزم الدور وهذا الحدوث الثابت بالاجماع انما هو بمعنى مسبوقية العالم بالعدم الغير المجامع للوجود
وكون ذلك العدم واقعا في الزمان او مقدرا كالزمان فقد عرفت انه من اوضاع المتكلمين وليس من اجماع اصحاب
الشرايع فان قلت ليس السابق الغير المجامع للمسبوق يجب ان يكون اما نفس الزمان او مقارنا له وذلك لان مناط عدم الاجتماع
انما هو كون الشيء امرا منقضيا متجدد الذات فالعدم المذكور يجب ان يكون جزءا من هذا الامر المنقضي او مقارنا لجزء
منه قلت كون المناط هو ذلك لا يستلزم الانحصار في هذين بل كون شيء ما طرفا ونهاية لهذا الامر المنقضي مصحح لعدم
الاجتماع ايضا والعدم المذكور كذلك فانه عبارة عن انتهاء الزمان فهو طرفه كما ان الامر في سائر الاطراف كذلك فان
النقطة انما هي نهاية الخط وعدم نهاية السطح وعدم له والخط نهاية السطح وعدم له وكذا السطح للجسم الا ان هذه الاطراف
في الوجود لكونها امورا قارة بخلاف طرف الزمان فانه غير مجامع معه في الوجود لكونه غير قار ولا استبعاد في عدم اجتماع
ما هو جزء له مع جزء آخر منه وما قال الشيخ في الشفاء من ان الزمان لو كان له ان الطرف لكان له بعد ذلك الآن عدم
فكان لا يجامع وجوده فكان هناك زمان فجوابه انا لا نسلم انه يلزم ان يكون للزمان بعد ذلك الآن عدم وانما يلزم
ذلك لو كان هناك بعد موهوم كيف والمفروض انتهاء الزمان الذي هو مناط القبلية والبعدية بهذا الآن بل عدم
الزمان انما هو نفس هذا الطرف او مقارن له لا انه بعده نظير ذلك انتهاء الابعاد القارة الجسمية الى ما ليس فوقه
ووراءه خلاء ولا ملاء وذلك لانه ليس هناك فوق ووراء يمكن ان يكون خاليا او مملوا ولا ان هناك وراء فوقا
لكنه ليس بمملو ولا خال فلا يلزم ارتفاع المتقابلين ولهذا قيل ان الزمان اسوة حسنة بالمكان فمعنى كون وجود العالم
مسبوقا بالعدم هو انتهاؤه وجوده الى عدم هو انتهاؤه وطرفه لا انه بعده ولعمري ان هذا هو اقصى ما يمكن ان يعالج به على
سبيل الجدل في تصحيح الحدوث الزماني للعالم الجسماني ولا قوة الا بالله **الفصل الرابع** في الجواهر المجردة وفيه
مسائل الاولى في ترتيبها قالوا في اثبات العقل على ما قال اما العقل اي قد سبق انها عقل او نفس اما العقل فلم
يثبت دليل على امتناعه وما قيل لو وجد لشارك الباري تعالى في التجرد ولزم تركب الباري تعالى مما به الاشتراك وما به الامتياز
فغير ملتفت اليه لظهور فساده لان المشاركة في العوارض لا سيما السلوب غير مستلزمة للتركيب وادلة وجوده مدخولة

استدلوا

استدلوا على وجود العقل بوجوه قد ذكر بعضها المص الاول ان الصادر الاول لما وجب ان يكون واسطة في ايجاد غيره وجب ان يكون مؤثرا مستقلا في الوجود والتأثير فلا يمكن ان يكون جسما لتركبه من امرين هما المادة والصورة فلا يجوز صدوره اولا عن الواحد الحقيقي كما مر ولا صورة او نفسا لكون كل منهما مشروطا في التأثير بالمادة المتأخرة عنه ولا عرضا لكونه مشروطا في الوجود بالموضوع المتأخر عنه على ذلك التقدير ولا مادة لانتفاء صلاحية التأثير عنها لكونها قابلة محضة فيجب ان يكون عقلا حيث لا مانع فيه وهو المط وهذا معنى قوله لكونه لم الواحد لا يصدر عنه الا ما اشارة الى نفي كون المع الاول جسما ولا يتوقف لمشروط بالآخر بما هو متأخر عنه في تأثيره اشارة الى نفي كونه صورة او نفسا او وجوده عطف على تأثيره اشارة الى نفي كونه عرضا ولا لما استفيد صلاحية التأثير عطف على المشروط اشارة الى نفي كونه مادة ثم اشار الى تزييف هذا الوجه بقوله لان المؤثر مختار تعليل لكون هذا الوجه مدخولا يعني صدور الكثير انما هو عن الواحد الذي هو غير مختار بالاختيار الزائد كما في الواجب تعالى عند الحكماء واما عن المختار بالاختيار الزائد كالواجب تعالى عند المتكلمين فغير ممتنع لا نزاع في ان الواحد حقيقيا بالمعنى المراد في تلك المسئلة كما مر هناك وعلى هذا التقدير تسليم كون الجسم مركبا وهو تم عند المص كما مر الثاني ان الافلاك متحركة على الاستدارة والدوام اما الاول فلما مر واما الثاني فلكونها في الجملة حافظة للزمان الذي لا نهاية لامتداده كما مر في شبهة الزمان وسيأتي انه مقدار غير قار فيجب ان يكون محله غير قار وهي الحركة ولا حركة تحتمل الدوام سوى حركة الفلك لكونه مصونا عن الفساد كما مر فهي محل للزمان وحافظة له وهذا وان كان مختصا بواحد من الافلاك وهو الفلك الاعظم لكن جميع الافلاك كل بالحدس وهي لكونها مستديرة لا يمكن ان يكون طبيعية لان الحركة المستديرة تطلب وضعا ثم تتركه لان المطلوب بالطبع لا يكون مهروبا عنه بالطبع بل هي ارادية لان الارادة لها ذلك الحركة الارادية يكون لغاية لا محالة وهي لا يجوز ان يكون نفس الحركة لانها ليست مطلوبة لذاتها بل لتتادى الى غيرها والمراد بالغاية [illegible] والحيثية ما جذب بملائم فشهوية وما دفع منافرا فغضبية فهما مختصان بالاجسام التي لها منفعلة [illegible] كما في انواع الحيوانات والافلاك ليست كذلك وايضا كل حركة الى [illegible] على النحو الموجود في الحيوانات [illegible] فانحصرت غايتها في العقلية كما في حركاتنا الصادرة عن عقلنا العملي ودوام الحركة انما يكون لدوام الطلب الذي يقتضيه فرط المحبة وهو الشوق فيكون تلك الغاية امرا معشوقا مختارا عقليا ويكون اما شيئا غير محصل الذات او شيئا محصل الذات وجب ان يحصل بالحركة والا لكان الطلب طلبا للاشيء وهو مح والشيء المحصل بالحركة يكون اينا او وضعا او كيفا او كما او ما يتبعها من كمالات الجسم وح انما يكون الحركة لنيل الذات المعشوق وان كان شيئا محصل الذات والحركة لا محة بتوجه نحو حصول حال ما للمتحرك فاما ان يكون تلك الحال حالا من المعشوق كما سيرا او موازاة او ملاقاة لم يكن حاصلة محصلة بالحركة وح يكون الحركة لنيل حال من المعشوق واما ان لا يكون تلك الحال حالا منه ويجب ان يكون تشابه ما ذات المعشوق او حاله من احواله والا فلا مدخل للمعشوق في الغرض من الحركة فاذا يكون هذا القسم لاجل نيل حال تشبه ذات المعشوق او حاله والقسم الاول اعني ما يكون المط شيئا غير محصل الذات محصلا بالحركة لا يخ اما ان يحصل وقتا ما ولا يحصل ابدا فان حصل وقتا ما وجب انقطاع الحركة والطلب عند حصوله وان لم يحصل ابدا وكان المتحرك يطلبه ابدا فهو طالب المح وهو مح من المتصور العقل المحض فاذا المعشوق ليس من كمالات المتحرك ولا مما يحصل بالحركة [illegible] بل هو شيء محصل الذات خارج عنه وليس من شانه ان ينال بل يريد المتحرك نيل التشبه به ثم لا يخ اما ان يكون [illegible] لنيل شبه لنفس كمالاته او بوجه منه تشبها بكمال المعشوق وهو مح والا لزم اما الوقوف عند النيل او طلب المحال [illegible]

ان يكون لسلسلة لا يستقر بل ينبغي نوعه بالنهاية فيكون متشبها بموجود كامل هو فوقه واشرف منه اذ لا تشبه بمن هو في مرتبته او دون منه ولوجوب كونه متعددا لكون حركات الافلاك مختلفة لا يمكن ان يكون هو واجب الوجود الذي لا يمكن تعدده كما سبق بل عقل فيثبت تعدد العقول بهم ويكون التشبه بها هو الاستفاضة منها والافاضة على السافل لا لكونها افاضة على السافل بل لكونها تشبها بالعالي بالخروج عما له بالقوة الى الفعل والى هذا اشار بقوله وكقولهم استدارة الحركة توجب الارادة المستلزمة للتشبه بالكامل اذ طلب الحاصل فعلا اي وضعا ما او قوة اي غير حاصل اصلا مع امكانه فان امكان الحصول حصول بالقوة يوجب الانقطاع وغير الممكن محال فهذا الوجه ايضا مدخول لتوقفه على دوام ما اوجبنا انقطاعه حيث اثبتنا حدوث الاجسام واعراضها وفيه نظر اذ الحدوث لا يستلزم الانقطاع على انه لا نزاع في عدم انقطاع الزمان لثبوت الخلود في الجنة والنار الآن يذهب الى كون الزمان امرا موهوما محضا وفيه ما فيه على حصر اقسام الطلب فيما ذكره وهو ممنوع لاحتمال ان يكون طلب المحسوس لا مراض كمعرفته او التشبه بنوع المتنازع في امتناع طلب المحال ولا يخفى على المتامل فيما ذكره من تقرير الدليل ضعف هذين المنعين اما الاول فلان حصر الطلب في الحسي والعقلي حصر منقح بين لان المراد منهما اما الجزئي والكلي او ما يدرك بالحس وما لا يدرك به واما حصر الحسي في الجذب والدفع فلان كل مقصود جزئي اما ان يكون جذب ملايم ولا دفع مناف عند المدرك لا يصلح ان يكون غرضا له بالضرورة واما الثاني فلان امتناع طلب المحال فلان ذلك من الارادة المنبعثة عن ارادة كلية يتصور بها الجوهر العاقل المجرد عن الغواشي المادية في غاية الظهور الثالث ان علة الاجسام يجوز ان يكون واجب الوجود بلا واسطة لما مر ولا ان يكون الاجسام بعضها علة لبعض اما مطلقا فلما نقرره يستدعي مقدمات الاولى ان الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون موجودا بالفعل بصورته ويكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان ما لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يمكن ان يفعل بمادته لانه بها يكون موجودا بالقوة فاعلا الثانية ان الافعال الصادرة عن القوى الجسمانية انما يصدر عنها بمشاركة الوضع لما مر في مباحث العلل فلا يمكن ان يكون فاعلة لما لا وضع له الثالثة ان فاعل الجسم يكون فاعلا لكل جزء منه اعني مادته وصورته لان فعل المركب مسبوق بفعل اجزائه واذا تمهدت هذه المقدمات فنقول لو صدر جسم عن جسم لزم ان يكون القوة الجسمانية وهي صورة الجسم الفاعل مؤثرة فيما لا وضع له وهو كل واحد من الهيولى والصورة الكلية اللتين هما جزآن للجسم الصادر وهو محال واما خاصا وهو ان يكون الاجسام المحيطة بعضها علة لبعض فاما ان يكون المحوي علة للحاوي وهو محال فان الوهم لا يذهب الى تعليل الاقوى بالاضعف واما ان يكون الحاوي علة للمحوي وهو ايضا محال لانه يستدعي مقدمات اوليها ان الجسم لا يمكن ان يكون علة موجدة لشيء الا بعد صيرورته شخصا معينا فان الطبايع الكلية ما لم يكن اشخاصا لم توجد في الخارج وثانيها ان العلة لما كانت متقدمة بالذات على معلولها كان وجود المعلول ووجوده ممتنا عن وجود العلة فان اعتبر المعلول مع وجود العلة كان لوجوب الامكان لانه لم يجب بعد وكلما لم يجب كان من شانه ان يجب فهو ممكن وثالثها ان الشيئين اللذين يكونان معا لا بمعية المصاحبة الاتفاقية بل بمعية بحيث لا يمكن ان ينفك احدهما عن الآخر فانهما لا يتخالفان في الوجوب والامكان لان تخالفهما في ذلك يقتضي امكان انفكاكهما وبعد تمهيدها نقول لو كان الحاوي علة للمحوي لنفسه متشخصا وجب كان وجود المحوي اذا اعتبر مع وجود الحاوي المتشخص موصوفا بالامكان ولكن عدم الخلا في داخل الحاوي امر يقارن اعتباره اعتبار وجود المحوي بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذن يلزم ان يكون هو ايضا مع وجود الحاوي المتشخص ممكنا لكنه في جميع الاحوال واجب والا لكان الخلا ممكنا لكنه ممتنع لذاته هذا والى هذا الوجه الخاص اشار بقوله وقولهم لا علية بين المتضايفين اي الحاوي والمحوي والا لامكن الممتنع او علل الاقوى وهو الحاوي

بالاستقرا

بالاستغناء هو المحوى وهذا الوجه ايضا مدخول لمنع الامتناع الذاتي اي لا نسلم ان الخلاء ممتنع لذاته لكن وجوب عدمه لذاته
ينافي وجوبا بلا ازمه اعني وجود المحوى بالغير والا لا امكن الانفكاك بينهما فالمراد بالمنع هو المنع اللغوى فانه اشارة
الى معارضة للمعلم اعني امتناع الخلاء بالذات لا المعنى العرفي لانه طلب الدليل وقد اقام الدليل عليه فيما سبق هذا
وقال المص في شرح الاشارات لدفع هذه المعارضة بهذه العبارة واعلم ان قولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان
للخلاء ذاتا هي المقتضية لامتناع وجوده بل معناه ان تصوره هو المقتضي لامتناع وجوده والمفارق للتحيز هو نفي ما
يتصور الا مع تصور المحوى من حيث هو ملاء ثم قال واذا تحقق هذا سقط ما يمكن ان يتشكك به هو ان يقال كون
عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كونه معا اعني وجود المحوى واجبا بالغير وذلك لان ذلك الغير الذي يقتضي وجود المحوى
في هذا الفرض هو الذي يجعل المحوى بحيث يمكن ان يتصور معه خلاء حتى يحكم بوجوب عدمه بالنفي المذكور ولذلك
حكم بامتناع افادته وجود المحوى والحاصل ان المحوى يكون واجبا بالغير اذا لم يكن معلولا للحاوى اما مع كونه معلولا للحاوى
فهو ممتنع لذاته لا واجب لغيره انتهى وتوضيحه انه لما لم يتحقق وجوب المحوى على فرض كونه معلولا للحاوى في مرتبة وجوب
الحاوى فيتصور هناك اعني في مرتبة وجوب الحاوى خلاء في داخله لا محيز وعدم تلك الخلاء المتصور انما يجب ويتحقق مع
وجوب وجود المحوى في داخله في مرتبة متاخرة من تلك المرتبة ووجوب وجود المحوى ايضا انما يتحقق مع عدم الخلاء المتصور
في داخل الحاوى فهما اعني وجوب وجود المحوى بالحاوى ووجوب تحقق عدم الخلاء المتصور في داخله متلازمان في التحقق زمانا
في الوجود والتصور فيكون على هذا الفرض عدم هذا الخلاء مع كونه واجبا بالغير كوجود هذا المحوى فيكون متاخرا عن وجود
المحوى عن وجوب الحاوى اعني كونه معلولا له ممتنعا بالذات لامتناع كون الواجب بالذات واجبا بالغير بالذات
ونحن ندعي الملازمة لا بين مطلق وجوب وجود المحوى وبين مطلق عدم الخلاء بل بين وجوب وجود المحوى بالحاوى
وبين عدم الخلاء المتصور في داخل الحاوى اللذين لزم كون كليهما واجبين بالغير في هذا الفرض ثم نستدل بها على ان
كون المحوى معلولا للحاوى ممتنع بالذات فقوله والحاصل ان المحوى يكون واجبا بالغير اه معناه ان وجوب المحوى بالغير
انما يتحقق في نفس الامر اذا لم يكن معلولا للحاوى ولا ندعي ملازمته مع عدم الخلاء اذ لا يتصور خلاء ح والملازمة المدعاة
انما هي مع عدم الخلاء المتصور واما اذا فرض كونه معلولا للحاوى فهو ممتنع بالذات في نفس الامر وواجب بالحاوى بحسب الفرض
وبين عدم الخلاء لا يسلم الملازمة بين واجب بالغير في نفس الامر وبين واجب بالذات ليلزم التنافي بينهما هذا واعلم
ان الدلائل البرهانية والشواهد القرآنية على وجود الجواهر المجردة المسماة بالعقول كثيرة ومن مدارس احاديث الائمة
صلوات الله عليهم اجمعين ودون منهم رموزها واشاراتها لم يشك في ذلك وحسبك من محكماتها ما روى عن امير المؤمنين
وسيد الوصيين علي بن ابي طالب صلوات الله عليه على ما اورده بعض الاعاظم قدس سره في بعض مصنفاته من انه سئل
عن العالم العلوي فقال صور عارية عن المواد خالية عن القوة والاستعداد تجلى لها ربها فاشرقت وطالعها فتلألأت
بالقى في هويتها مثاله فاظهر عنها افعاله وخلق الانسان ذا نفس ناطقة ان زكيها بالعلم فقد شابهت جواهر
اوائل عللها واذا اعتدل مزاجها وفارقت الاضداد فقد شارك بها السبع الشداد صدق ولي الله عن رسول الله
عن الله ولا ينافي ثبوت المجردات العقلية حدوث العالم على ما حققنا والمتكلمون لما تصدوا لاثبات الحدوث
من طريق الحركة وهي لا تجرى عليها استنكفوا من ثبوتها ولا يلزم ذلك على تلك الطريقة ايضا لان تلك المجردات عند
مثبتيها مرتبطة بالجسمانيات نحوا من الارتباط غير منفكة عنها انفكاكا كما تخلفا لحدوث الجسمانيات باي طريق
كان مستلزم لحدوثها لا محة المسئلة الثانية في تحديد النفس ومقصود المص بالبحث هاهنا هو النفس الانسانية

والا لكان عدم واجبا الذاته

منع فان المحوى من حيث هو ملاء

لا يتصور الا مع المتمكن وذلك

[illegible]

الثانية

الناطقة وان كانت الخارجة من مقولة الجوهر اعم منها لكونها شاملة للنفوس المجردة الفلكية ايضا واسم النفس يطلق على ما هو اعم من المجردة فانها تطلق على بعض الصور الحالة فى المادة كالصور النوعية النباتية والحيوانية فيقال نفس نباتية ونفس حيوانية ويخصها مع الناطقة الانسانية باسم النفس الارضية وصرح فى شرح الاشارات بان اطلاق النفس على الارضية والسماوية ليس بمعنى واحد بل باشتراكهما فى معنى فالمعنى المشترك قولنا كمال اول لجسم طبيعى والمعنى الذى يضاف الى ذلك فيحصل النفس الارضية متناولة للنفوس النباتية والحيوانية والانسانية هو ان نقول بعد قولنا لجسم طبيعى آلى ذى حيوة بالقوة ومعنى كونه ذا الآن يمكن ان يصدر بتوسطها وعن توسطها ما يصدر من افاعيل الحيوة التى هى التغذى والنمو والتوليد والادراك والحركة الارادية والنطق والمعنى الذى يضاف الى ذلك فيحصل النفس السماوية هو ان نقول بعد قولنا لجسم طبيعى ذى ادراك وحركة يتبعان تعقلا كليا حاصلا بالفعل انتهى ونقل صاحب المحاكمات عن الامام ايضا فى الملخص ما حاصله ان زعم المحققين انه لا يمكن تعريف النفس بما يتناول من النفوس الثلثة اى النباتية والحيوانية والفلكية بل مقولية النفس عليها انما هى بالاشتراك اللفظى ثم قال و نحن نقول انا نشاهد اجساما تتغذى وتنمو وتولد المثل واجساما تدرك وتتحرك بالارادة دائما اوليس بدائم وليس ذلك لجسميتها فبقى ان يكون لها مبدأ غير جسميتها ولا شك ان تلك المبادى مختلفة فان جعلنا اسم النفس لتلك المبادى المختلفة كان على سبيل الاشتراك واما انه لا يمكن تعريف النفس بحيث يعم النفوس الثلثة فذلك منظور فيه فقد صرح الشيخ بان كلها يكون مبدأ لصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة فانا نسميه نفسا فهذا المعنى مشترك بين النفوس الثلثة لان مبدأ افاعيل كذلك اما ان يكون مبدأ افاعيل لا يكون على وتيرة واحدة وهو النفس الارضية او يكون مبدأ افاعيل على وتيرة واحدة لكن لا يكون عادمة للارادة وهو النفس السماوية انتهى كلام المحاكم وبعد فى هذا النظر شارح المواقف وهو ليس بشئ اما توجيه الاشتراك فلان جعل اسم النفس لتلك المبادى المختلفة انما يستلزم الاشتراك لو لم يكن ذلك باعتبار مفهوم مشترك بين تلك المبادى وهو غير لازم واما نظره فلان اشتراك المعنى المذكور بين الثلثة انما يستلزم كون اسم النفس مشتركا معنويا بينها لو كان ذلك المعنى مسمى لاسم النفس وكلام الشيخ لا يدل على ذلك بل على خلافه فان ضمير نسميه راجع الى كل لا الى مدخوله اعنى ما الموصولة فتدبر فان فيه تشحيذ توضيح المرام فاعلم ان المراد فى هذا المقام انما هو تحديد النفس من حيث هو نفس وشرح هذا الاسم وبيان ان اطلاقه على تلك المبادى باى معنى هو لا تعريف ما يطلق عليه لفظ النفس وجميع تلك المبادى التى يطلق عليها هذا اللفظ فى مفهوم مشترك وان لم يوضع له اسم النفس قال الشيخ فى الفن السادس من طبيعيات الشفا فى النفس بهذه العبارة الفصل الاول فى اثبات النفس وتحديدها من حيث هى نفس نقول اول ما يجب ان يتكلم فيه اثبات وجود الشئ الذى يسمى نفسا ثم يتكلم فيما يتبع ذلك فنقول انا قد نشاهد اجساما تحس وتتحرك بالارادة بل نشاهد اجساما تتغذى وتنمو وتولد المثل وليس ذلك لها لجسميتها فالشئ الذى يصدر عنها هذه الافعال وبالجملة كل ما يكون مبدأ لصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة فانا نسميه نفسا وهذه اللفظة اسم لهذا الشئ لا من حيث جوهره بل من جهة اضافة ما له اى من جهة ما هو مبدأ لهذه الافاعيل ونحن نطلب جوهره والمقولة التى يقع فيها من بعد لكنا الآن انما اثبتنا وجود شئ هو مبدأ لما ذكرنا واثبتنا وجوده من جهة ما له عرض ما ونحتاج ان نتوصل من هذا العارض الذى له الى ان نتحقق ذاته لنعرف مهيته كانا قد عرفنا ان لشئ يتحرك محركا ما ولسنا نعلم من ذلك ان ذات هذا المحرك ما هو فنقول اذا كانت الاشياء التى نرى ان النفس موجودة لها اجساما وانما توجد وجودها من حيث هى نبات وحيوان بوجود هذا

مبدأ ان يكون فى ذواتها مبدأ لذلك عن جسميتها ع

الشئ

الشيء وهذا الشيء جزء من قوامها واجزاء القوام كما علمت في مواضع هي يكون على قسمين جزء يكون به الشيء هو ما هو بالقوة
اذ هو بمنزلة الموضوع فلو كانت النفس من القسم الثاني ولا شك ان البدن من ذلك القسم فالحيوان والنبات لا يتم حيوانا
ونباتا بالبدن ولا بالنفس فيحتاج الى كمال آخر هو المبدأ بالفعل لما قلنا فذلك هو النفس وهو الذي كلامنا فيه بل ينبغي
ان يكون النفس هو ما به يكون النبات والحيوان بالفعل نباتا وحيوانا وان كان جسما ايضا فالجسم صورته ما قلنا فلا يكون
من حيث هو جسم ذلك المبدأ بل يكون كونه مبدأ من جهة تلك الصورة ثم قال فتبين ان ذات النفس ليست بجسم بل هو جزء
للحيوان والنبات هو صورة او كالصورة ثم شرع في بيان ان النفس لم قيل انها كمال ولم يقل انها صورة او قوة فقال نقول
الا ان النفس يصح ان يقال لها بالقياس الى ما يصدر عنها من الافعال قوة وكذا يجوز ان يقال لها بالقياس الى ما تقبلها
من الصور المحسوسة والمعقولة على معنى آخر قوة ويصح ان يقال ايضا لها بالقياس الى المادة التي تحلها فيجتمع منهما
جوهر نباتي او حيواني صورة ويصح ان يقال ايضا لها بالقياس الى استكمال الجنس بها نوعا محصلا كمال لان طبيعة الجنس
تكون ناقصة غير محدودة ما لم يحصلها طبيعة الفصل مضافا اليها فاذا انضاف كمل النوع فالفصل كمال النوع ثم
كل صورة كمال وليس كل كمال صورة فان الملك كمال المدينة والربان كمال السفينة وليسا بصورتين للمدينة والسفينة
فما كان من الكمال مفارق الذات لم يكن بالحقيقة صورة للمادة وفي المادة فان الصورة التي هي في المادة هي الصورة
المنطبعة فيها القائمة بها اللهم الا ان يصطلح ويقال للكمال النوع صورة النوع وبالجملة فانه قد استقر الاصطلاح
على ان يكون الشيء بالقياس الى المادة صورة وبالقياس الى الجملة غاية وكمالا وبالقياس الى التحريك مبدأ فاعلا
وقوة محركة واذا كان الامر كذلك فالصورة يقتضي نسبة الى شيء بعيد من ذات الجوهر الحاصل منها وذلك الشيء
هو المادة لانها صورة باعتبار وجودها للمادة والكمال يقتضي نسبة الى الشيء التام الذي عنه يصدر الافعال لانه
كمال بحسب اعتباره للنوع فتبين من هذا انا اذا قلنا في تعريف النفس انه كمال كان ادل على معناها وكان ايضا يتضمن
جميع انواع النفس من جميع وجوهها ولا يشذ النفس المفارقة للمادة عنه ايضا اذا قلنا ان النفس كمال هو اولى من ان
نقول قوة لان الامور الصادرة عن النفس منها ما هي من باب الحركة ومنها ما هي من باب الاحساس والادراك وبالحري
ان يكون الادراك لها لا بما لها قوة هي مبدأ فعل بل مبدأ قبول والتحريك بالحري ان يكون لها لا بما لها قوة هي مبدأ
قبول بل مبدأ فعل وليس ان ينسب اليها احد الامرين بانها قوة عليه اولى من الآخر فان قيل لها قوة وعني بها الامران جميعا
كان ذلك باشتراك الاسم وان اقتصر على احد الوجهين عرض ما قلنا وشيء آخر وهو انه لا يتضمن الدلالة على ذات النفس
من حيث هي نفس مطلقا بل من جهة دون جهة وقد بينا في الكتب المنطقية ان ذلك غير جيد ولا صواب ثم قال ونقول
انا اذا عرفنا ان النفس كمال باي بيان وتفصيل فصلنا الكمال لم يكن بعد عرفنا النفس وماهيتها بل عرفناها من حيث
هي نفس واسم النفس ليس يقع عليها من حيث جوهرها بل من حيث هي مدبرة للابدان ومقيس اليها فلذلك يؤخذ
البدن في حدها كما يؤخذ مثلا البناء في حد الباني وان كان لا يؤخذ في حده من حيث هو انسان ولذلك صار النظر في
النفس من العلم الطبيعي لان النظر في النفس من حيث هي نفس نظر فيها من حيث هي علاقة بالمادة والحركة ثم قال لكن الكمال
على وجهين كمال اول وكمال ثان فالكمال الاول هو الذي يصير به النوع نوعا بالفعل كالشكل للسيف والكمال الثاني
هو امر من الامور يتبع نوع الشيء من افعاله وانفعالاته كالقطع للسيف والتمييز والروية والاحساس والحركة للانسان
فان هذه كمالات لا محالة للنوع لكن ليست اولية فانه ليس يحتاج النوع في ان يصير هو ما هو بالفعل الى حصول هذه
الاشياء له بالفعل بل اذا حصل له مبدأ هذه الاشياء بالفعل فالنفس كمال اول ولان الكمال كمال الشيء فالنفس كمال الشيء

بالفعل وجزء يكون الشيء هو ما هو

وهذا الشيء هو الجسم ويجب ان يؤخذ الجسم بالمعنى الجنسي لا المادي المساوق وليس هذا الجسم الذي للنفس كماله كل جسم فانها
ليست كمال الجسم الصناعي كالسرير والكرسي وغيره بل كمال الجسم الطبيعي ولا كل جسم طبيعي فليس النفس كمال نار ولا ارض بل
في عالمنا كمال جسم طبيعي يصدر عنه كمالاته الثانية بالات يستعين بها في افعال الحيوة التي اولها التغذي والنمو فالنفس التي
نحدها هي كمال اول لجسم طبيعي آلي له ان يفعل افعال الحيوة ثم اورد شكوكا على هذا الحد من جملتها ان لقائل ان يقول
ان هذا الحد لا يتناول النفس الفلكية فانها تفعل بلا آلات وان تركتم ذكر الآلات واقتصرتم على ذكر الحيوة لم يغنكم
ذلك شيئا فان الحيوة التي لها ليس هو التغذي والنمو ولا ايضا الحس وانتم تعنون بالحيوة التي في الحد هذا وان عنيتم بالحيوة
ما للنفس الفلكية من الادراك مثلا والتصور العقلي والتحريك الغائي الارادي اخرجتم النبات من جملة ما له نفس ثم قال
في الجواب فنقول واما الاجسام السماوية فان فيها مذهبين مذهب من يرى ان كل كوكب يجتمع منه ومن عدة كرات
تحركه جملة جسم حيوان واحد من الكواكب ثم فعله بعد اخر ذات تحركه فيكون هي كالآلات وهذا القول لا يستمر في كل
الكواكب ومذهب من يرى ان كل كرة فلها في نفسها حيوة مفردة وخصوصا ويرى جسما ما اسعاد ذلك الجسم واحدا بالفصل
لاكثرة فيه فهو لا يجب ان يرى ان اسم النفس اذا وقع على النفس الفلكية وعلى النفس النباتية فانها تقع بالاشتراك وان
هذا الحد انما هو للنفس الموجودة للمركبات وانه اذا احتيل حتى تشترك الحيوانات والفلك في معنى اسم النفس خرج النبات
من تلك الجملة على ان هذه الجملة صعبة وذلك لان الحيوانات والفلك لا يشتركان في معنى اسم الحيوة ولا في معنى اسم النطق
ايضا لان النطق الذي هاهنا يقع على وجود نفس لها العقلان الهيولانيان وليس هذا مما يصح هناك على ما نرى فان
العقل هناك العقل بالفعل والعقل بالفعل غير مقوم للنفس الكائنة جزء حد للناطق وكذلك الحس هاهنا يقع على
القوة التي بها تدرك المحسوسات على سبيل قبول امثلتها والانفعال منها وليس هذا ايضا مما يصح هناك على ما نرى ثم
ان اجتهد فجعل النفس كمالا اولا لما هو متحرك بالارادة ويدرك من الاجسام حتى يدخل فيه الحيوانات والنفس الفلكية
خرج النبات من تلك الجملة وهذا هو القول المحصل انتهى ما اردناه من كلام الشفا مع ادنى تلخيص في بعض المواضع لا زالة
الخفاء واذا عرفت جميع ما ذكرنا عرفت ان ما اشتمل عليه قوله واما النفس فهو كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة
اي يكون من شانه ان يصدر عنه افعال من شانها ان يصدر عن ذوي الحيوة مطلقا اعم من جميعها او بعضها تعريف للنفس
الارضية الشاملة للنباتية والحيوانية والانسانية صادق على كل واحد دون الصور المعدنية لخروجها بقيد الآلي
كالنفس الفلكية على التحقيق مع ان المقصود ليس تعريفها اما اولا فلما اشرنا اليه من انه لا يبحث الا عن النفس الانسانية
واما ثانيا فلعدم انطباق عنوان الفصل على مطلق النفس الارضية ولعله انما فعل ذلك لكونها جنسا للنفس الانسانية
فاكتفى بتعريف الجنس اشارة الى انه هو العمدة في الاحتياج الى التعريف هاهنا فاذا عرفت الجنس سهل تمييز الانواع
بعضها عن بعض لظهور ان الافعال الصادرة بالآلات عن الاجسام من الارضيات على اقسام ثلثة قسم يعم الاجسام
وغيرها انما يفعل بالآلات كالتغذية والتنمية والتوليد وقسم يخصها شاملا لجميع انواعها كالحس والحركة الارادية
وقسم يخصها مختصا ببعض منها كالتعقل وما يصدر عنه الاخص يصدر عنه الاعم من غير عكس فما يصدر التعقل
يصدر عنه جميع افعال الحيوة فهو نوع من النفس الارضية وما يصدر عنه الحس والحركة يصدر عنه التغذية ونحوها
دون التعقل وهو نوع اخر وما لا يصدر عنه الا القسم العام نوع ثالث فاذا اريد تعريف نوع نوع من هذه الانواع
الثلثة قيل في تعريف النفس النباتية بدل قولنا الى يتغذى وينمو ويولد فقط بدل الاعم قولنا ذي حيوة بالقوة
وفي تعريف النفس الحيوانية يتغذى وينمو ويحس ويتحرك فقط وفي تعريف النفس الانسانية يتغذى وينمو ويحس

ويعقل

ويحوه و يتعقل جميعا بهذه القيود الثلثة فما اشتمل عليها فبذي حيوة بالقوة ولو قيل بدل هذه القيود في الاول
من جهة ما يتغذى وينمو ويولد فقط وفي الثاني من جهة ما يحس ويتحرك فقط وفي الثالث من جهة ما يتعقل فقط لصح ايضا
ويرجع الى ما ذكرنا ويمكن ان يكون مراد المص من قوله ذي حيوة بالقوة ما من شانه ان يصدر عنه جميع افعال الحيوة
فيصير مختصا بالانسان ويخرج النفس النباتية والحيوانية بهذا القيد ويصير التعريف تعريفا للنفس الانسانية على
ما هو المقصود ولولا تصريحه في شرح الاشارات على ما نقلنا بان المراد من ذي حيوة بالقوة هو المعنى الاعم وهو الذي
ذكرناه اولا لامكن الجزم بهذا التوجيه الثاني واما توجيه الحصر المستفاد من قوله واما النفس فهو كمال اول لآلة حيث
يدل على ان النفس الخارجية من القسمة وهي المجردة منحصرة في هذا المعرف فمشكل على التوجيهين لمكان النفوس المجردة
الفلكية اما على التوجيه الثاني فظ واما على الاول فكذلك ايضا فان النفس المجردة غير منحصرة فيما هذا المعرف حينئذ له
اعني النفس الناطقة اللهم الا ان يكون المص غير قايل في هذا الكتاب بالنفوس المجردة في الافلاك بل بالمنطبعة فقط كما كان
راي المشائين قيل الشيخين ان فائدة قيد ذي حيوة بالقوة على ما ظهر من كلام الشفا هو الاحتراز عن النفس السماوية
عند من يرى كون الفلك حيا ابدا فان ما يصدر عنه من افاعيل الحيوة يكون بالفعل وذاتما والا فلا حاجة الى هذا
القيد ولهذا لم يذكره الاكثرون وذهب ابو البركات الى انه انما يذكر عوض قولهم آلي فيقال كمال اول طبيعي لجسم ذي
حيوة بالقوة وعبارة القدما كمال اول طبيعي آلي واحترزوا بالطبيعي عن الكمالات الصناعية كالتشكيلات الحاصلة
بفعل الانسان وقد يقال كمال اول الجسم طبيعي آلي بناء وهو اما غلط في النقل واما مقصود به المعنى الذي ذكرنا كذا
نقل عنه شارح المق ثم قال فظهر ان ما يقال من ان بعضهم دفع طبيعيا صفة لكمال ليس معناه انه رفع مع التاخير
صفة لكمال ليخفض بعده لانه صفة لجسم فانه في غاية القبح وكذا لو دفع الى صفة لكمال مع ذكره ذي حيوة صفة
لجسم بل معناه انه نقلدم ورفع على ما قال الامام ان بعضهم جعل طبيعيا صفة للكمال فقال كمال اول طبيعي لجسم آلي
انتهى كلام شرح المق المسئلة الثالثة في بيان مغايرة النفس الناطقة للمزاج وللجسمية الخاصة اعني البدن واجزائه الجسمية
المشتركة وهي اعني المغايرة اعم من التجرد كما سيأتي في المسئلة الاتية واحتج على الاول بوجوه الاول وهو ما يدل
على مغايرة النفس الناطقة من حيث هي صورة نوعية مطلقا للمزاج هو ان المزاج واقع بين اضداد متنازعة الى
الانفكاك فهو ط فيحتاج الى جابر جامع اياها حافظ على الاجتماع وهو النفس فالنفس متقدمة على الالتيام
على المزاج فيكون متقدمة على المزاج وشرط الحصول له فكيف يكون نفسه والى انشاد بقوله فهي مغايرة لما هي شرط فيه
وعليه اعتراض مشهور وهو انكم قلتم ان المركبات انما يستعد لقبول صورها من مبدئها بحسب امزجتها المختلفة
فيجب من ذلك تقدم الامزجة على تلك الصور وههنا تقولون ان النفس التي هي صورة للحيوان جامعة لاسطقساته متقدمة
على المزاج هل هذا الا تناقض واجاب الامام عن ذلك بان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج
في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس ثم انها يصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لساير الاجزاء بطريق
ايراد الغذاء ونقل في بعض رسائل الشيخ لما طالبه بهمنيار بالحجة على ان الجامع للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ
لها انه قال كيف ابرهن على ما ليس فان الجامع لاجزاء بدن الجنين هو نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا
القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة ثم قال وتلك القوة ليست قوة واحدة باقية في جميع الاحوال
بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وبالجملة فان تلك المادة تبقى في تصرف المصورة
الى ان يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة فيوجد النفس واورد عليه انه بان هذا مخالف

لما صرح به الشيخ حيث قال في الشفا فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو
يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي وبانه ان كانت نفس الام مدبرة للمزاج
فكيف فوضت التدبير بعد مدة الى الناطقة وانما يجري امثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان بارادات
متجددة وبانه ان كانت المصورة مدبرة وهي من القوى الخادمة للنفس التي تكون بمنزلة الالات لها فكيف حدثت
قبل حدوث النفس التي هي مخدومها وكيف فعلت بذاتها فان الالة ليست من شانها ان تفعل من غير مستعمل اياها
هذا ايراده على الامام وتجويز كون المصورة القائمة بالمني خادمة لنفس الام مستندا بكونها فاعلة بصنعه لتصوير اجزائه
وتشكيلها كما توهمه صاحب المحاكمات ليس بسديد كما لا يخفى ثم قال وما يقتضيه القواعد الحكمية التي افادها
الشيخ وغيره فهو ان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة
مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فتصير تلك القوة مبدأ
وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم ان المني تزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات
يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب الغذاء
ويضيفها الى تلك المادة فتنميها وتتكامل المادة بتربيتها اياها فتصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر
عنها لهذه الافاعيل وهكذا الى ان تصير مستعدة لقبول نفس اكمل تصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى
مدبرة في البدن الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في احوالها من مبدأ حدوثها الى استكمالها نفسا مجردة
بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة مجاورة ثم تشتد فان الفحم بتلك الحرارة يستعد لان يتجمر وبالتجمر يستعد لان
يشتعل نارا شبيهة بالنار المجاورة فمبدأ الحرارة الحادثة في الفحم كتلك الصورة الحافظة واشتدادها كمبدأ
الافعال الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة وظاهر ان كلما يتاخر يصدر عنه ما يصدر عن المتقدم وزيادة
فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال واسم النفس واقع منها على الثلث الاخيرة
فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود ويتبين من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة في المنيين
هو نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن والى اخر العمر والحافظ
للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ انهما واحد بهذا الاعتبار وقوله ان الجامع غير الحافظ بالاعتبار الاول
وبالجملة فالغرض ههنا على التقديرين اعني ان يكون الجامع والحافظ شيئين او شيئا واحدا حاصل لان المزاج محتاج
الى شيء اخر هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن او نفسا اخرى انتهى وهذا هو الجواب عن الاعتراض المذكور
حاصله ان المزاج الواقع بين اجزاء المني اولا يتوقف على نفس الابوين لجمع تلك الاجزاء وحفظها معا ويتوقف
على هذا المزاج الصورة الكمالية الحافظة للتركيب اعني الصورة المنوية ثم اذا وقع في الرحم يحصل لها باستعدادات
يكتسبها هناك الصورة الفاعلة للافعال النباتية ويحصل له منه بالتغذية والتنمية مزاج اخر يتوقف جمعا
وحفظا على هذه الصورة التي هي نفس نباتية للمولود ويستعد به لان يفيض عليه الصورة الفاعلة للافعال
الحيوان فيكمل له امر التغذية والتنمية والمزاج الحاصل له بتكامل التغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة
التي هي نفس حيوانية للمولود جمعا وحفظا ويتوقف عليه تعلق النفس الناطقة فيبلغ امر التغذية والتنمية
بنوع من التدبير غاية الكمال فيحصل له مزاج هو اكمل الامزجة في شان هذا الشخص ويتوقف هذا المزاج الكامل
جمعا وحفظا على النفس الناطقة الى حلول الاجل فيكون كل مزاج موقوفا حدوثا وبقاء على صورة او

نفس

نفس لبست هي موقوفة على تلك المزاج الذي هو مقارن لها بالزمان بل على مزاج اخر سابق عليه بالزمان سبق
المعد لما هو معد له ولا يلزم الدور فمناط الجواب انما هو على احتياج كل مزاج الى علة مستقلة مجامعة معه سواء
كانت عين العلة المحدثة او غيرها فلا يمكن الذهاب الى غير النهاية والا لزم التسلسل الخ فلا يرد ما توهمه الشارح القوشجي
ما حاصله يجوز ان يتوقف كل مزاج على نفس سابقة عليه ويتوقف كل نفس على مزاج سابق عليها وهكذا الى غير النهاية
هذا واعلم ان التحقيق على ما هو الظاهر من الجواب المذكور وصرح به المحقق الشريف وغيره من المحققين هو ان مادة
بدن الانسان تخلع صورة وتلبس اخرى الى ان تستعد لتدبير النفس الناطقة لا ما توهمه بعضهم من كون البدن
الانساني مشتملا على صورة بدنية معدنية لحفظ التركيب ونفس نباتية للتغذية والتنمية والتوليد ونفس حيوانية
للاحساس والتحريك ونفس ناطقة للتعقل والتدبير فان ذلك سخيف جدا وقال في شرح المقاصد ان ذلك مقتضى
قواعدهم من ان كل نفس مبدأ لاثار مخصوصة وان لكل نوع من الاجسام صورة نوعية هي جوهر حال في المادة
وان البدن الانساني جسم خاص تام يتعلق به النفس الناطقة لكن ذكر في شرح الاشارات وغيره ان ليس الامر
كذلك انتهى فان قيل بدن الجنين اذا خلع الصورة النباتية ولبس الصورة الحيوانية يتعلق النفس الناطقة
المجردة لو خلع الصورة الحيوانية ايضا لزم بقاء المادة بلا صورة محالة لها قائمة بها مقومة اياها حتى امتناع
كون المجرد صورة مقومة للمادة وما قيل من ان النفس الناطقة يفيض منها صورة نوعية انسانية هي آلة النفس فيها
في البدن كما سبق بعيد عن التحقيق على انه على ذلك التقدير ايضا بعد تعلق الناطقة وقبل فيضان تلك الصورة
ولو بالذات يلزم الاشكال بعينه قلنا لا برهان على امتناع كون المجرد صورة مقومة للمادة مطلقا انما الممتنع
كون المجرد مقوما للمادة لقيامه بالمادة وليس بمعتبر في المقوم ان يكون المقوم قائما بما هو مقوم له وسيأتي
بيان كيفية كون النفس الناطقة صورة نوعية للمادة الانسانية لاتم الغرض الوجه الثالث ما اشار اليه بقوله
للممانعة في الاقتضاء وتقريره ان النفس والمزاج قد يتمانعان في الاقتضاء فان كثيرا ما يريد النفس الحركة الى جهة و
المزاج يمانعها في نفس الحركة بان يقتضي السكون كالماشي على الارض او في جهتها بان يقتضي الحركة الى جهة اخرى
كالصاعد الى موضع عال والتمانع في الاقتضاء يدل على مغايرة المقتضيين فان قلت المانع للنفس في الحركة او في
جهتها هو طبايع الممتزجات وهي غير المزاج قلت المزاج كيفية تابعة لتلك الطبايع فلا يجوز ان يخالفها في الاقتضاء
الوجه الثالث ان المزاج يزول بحسب الاسنان كالطفل والشاب والشيخ والنفس باقية لا تزول والباقي غير
الزائل واليه اشار بقوله ولبطلان احدهما مع ثبوت الاخر وقد يقرر هذا الوجه بان شدة او حرارة شديدة
فانه يبطل الكيفية المزاجية الاصلية ويحدث كيفية اخرى مشابهة للكيفية المضادة الواردة عليه مع ان
النفس باقية غير باطلة لكونها مدركة لتلك الكيفية المضادة ولا يمكن ان يكون المدرك لها هو الكيفية المزاجية
الاصلية لبطلانها ولا الكيفية المزاجية العارضة لمشابهتها اياها والادراك انما يكون بالانفعال والشيء
لا ينفعل عن شبيهه قد يلخص هذا التقرير ويحصل وجه على حدة وهو ان يقال لو كان مبدأ الادراك اعني النفس
هو المزاج لم يحصل الادراك باللمس لان المزاج كيفية ملموسة شبيهة بما ينفعل عنها فلا يدركه وان كان كيفية مضادة
لها فكيف يدركها هذا واليه التثنية اعني مغايرة النفس للبدن واجزائه وهو المراد بالجسمية خاصة اشار بقوله
وهي مغايرة لما يقع الغفلة عنه وهو اشارة الى ما قاله في الاشارات من قوله ارجع الى نفسك وتامل هل اذا
كنت صحيحا بل وعلى بعض احوالك بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك

فاعلم ان هذا يكون للمستبصر حتى ان النائم فى نومه والسكران فى سكره لا يعزب ذاته عن ذاته وان لم يثبت تمثله لذاته فى ذكره ولو توهم ان ذاته قد خلقت اول خلقها صحيحة العقل والهيئة وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة لا يبصر اجزائها ولا يتلامس اعضاؤها بل هى منفرجة ومعلقة لحظة ما فى هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شئ الا عن ثبوت انيتها وقال فى الشفا بعد الفراغ عن تحديد النفس بهذه العبارة ويجب ان نشير فى هذا الموضع الى اثبات وجود النفس التى لنا اثباتا على سبيل التنبيه والتذكير اشارة شديدة الموقع عند من له قوة على ملاحظة الحق نفسه من غير احتياج الى تثقيفه وقرع عصاه وصرفه عن المغلطات فنقول يجب ان يتوهم واحد منا كانه خلق دفعة وخلق كاملا لكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات وخلق يهوى فى هواء او خلاء هويا لا يصدمه فيه قوام الهواء صدما ما يحوج الى ان يحس وفرق بين اعضائه فلم تتلاق ولم تتماس ثم يتامل هل يثبت وجود ذاته فلا يشك فى اثباته لذاته موجودا ولا يثبت مع ذلك طرفا من اعضائه ولا باطنا من احشائه ولا قلبا ولا دماغا ولا شيئا من الاشياء من خارج بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولا ولا عرضا ولا عمقا ولو انه امكنه فى تلك الحالة ان يتخيل يدا او عضوا آخر لم يتخيله جزء من ذاته ولا شرطا فى ذاته وانت تعلم ان المثبت غير الذى لم يثبت فاذن المثبتة سبيل الى ان يتنبه على وجود النفس شيئا غير الجسم بل غير جسم وانه عارف به مستشعر له وان كان ذاهلا عنه يحتاج ان يقرع عصاه انتهى كلام الشفا فان قيل ان ذات الانسان عندنا هى اجزاؤه الاصلية الجسمانية ولا نم انه يغفل عنها بل انما يغفل عن الاجزاء الفضلية وعن الاعراض والقوى الحالة فيها قلنا لو كان المراد من الاجزاء الاصلية هى الاعضاء المتكونة عن النطفة كما هو الظاهر فامكان الغفلة عنها لا يقبل المنع كيف وهى الاعضاء الماخوذة فى تقرير هذا التنبيه وان كان المراد منها هو الاجزاء التى لا تتجزى وامر آخر مبهم ههنا فليس يخفى ذلك كما لا يخفى واما ما قيل فى الجواب من انه لو كان لا يغفل عن اجزائه الاصلية لكان عالما بانها انا هى ولو بوجه مميز انها عداها ففيه منع هذه الملازمة كما لا يخفى على المتامل واشار الى الثالث اعنى مغايرة النفس للجسمية المشتركة ولما يقع المشاركة به يعنى ان الجسمية هى ما به يشارك كل بدن مع غيره من الابدان والنفس هى ما به يمتاز كل احد عن غيره وما به الاشتراك غير ما به الامتياز بالضرورة فالنفس غير الجسمية فان قيل ان اراد بالجسمية طبيعتها الكلية المشتركة فذلك مما لا يشتبه على احد فكيف يجعل مسئلة وان اراد ان الجسم المتشخص فذلك هو البدن بعينه وليس مما يقع به الشركة قلنا المراد هو الجسمية المشتركة باعتبار حصصها المتعينة بالاضافة وذلك ليس مما لا يمكن ان يشتبه فتدبر واما قوله ولما يقع التبدل فيه فاشارة الى وجه عام للثلثة وتقريره ان البدن واجزاؤه الجسمية دائمة التبدل بالتحلل والاغتذاء وكذا ما يحل فيها لاستلزام تبدل المحل تبدل الحال مع كون النفس باقية بالضرورة وغير النفس مغايرة لجميع تلك الامور وما قيل عليه من ان التبدل انما يقع فى الاجزاء الفضلية دون الاصلية التى لعلها هى النفس او ما يحل فيها ففيه ايضا ان المراد من الاجزاء الاصلية لو كان ما ذكرنا فمنع وقوع التبدل فيها لا ينبغى ان يصدر من المحصلين والا فليس الغرض ههنا اثبات مغايرة النفس لها واعلم ان الاستدلال بتبدل المحل على تبدل الحال لو صح مطلقا لزم ان لا يكون نفوس الحيوان والنبات ايضا صورا حالة فى محالها مع بقاء الذات فيهما ايضا ولهذا ذهب بعضهم الى تجرد تلك النفوس واليه مال صاحب الاشراق والتحقيق ان هذا الاستدلال انما يصح فيما كان الحال عرضا واما اذا كان صورة جوهرية فلا يصح لجواز ان يكون المادة معتبرة على وجه الابهام فيجوز ان يتبدل ولا يلزم منه تبدل الصورة وهذا لا يضر مقصود المص اذ نفى كون النفس صورة مادية ليس بمقصود فى هذه المسئلة كما اشرنا اليه

بقوله

عن مهرة فلا ينتقض هذا الدليل بنفوس الحيوان والنبات **المسئلة الرابعة** في تجرد النفس الناطقة وانها ليست بجسم ولا قائمة في جسم ومادة اصلا واعلم ان الناس اختلفوا في حقيقة النفس اختلافا عظيما فقيل هي النار السارية في الهيكل المحسوس وقيل الهواء وقيل الماء وقيل العناصر الاربعة والمحبة والغلبة اي الشهوة والغضب وقيل الاخلاط الاربعة وقيل الدم وقيل نفس كل مخصوص مزاجه الخاص وقيل جزء لا يتجزى في القلب كثير من المتكلمين على انها الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى اخره وكان هذا مراد من قال هي هذا الهيكل المخصوص والبنية المحسوسة اي التي من شانها ان يحس بها وجمهورهم على انها جسم مخالف بالماهية للجسم الذي يتولد منه الاعضاء نوراني علوي خفيف حي لذاته نافذ في جواهر الاعضاء سار فيها سريان ماء الورد في الورد والنار في الفحم لا يتطرق اليه تبدل ولا انحلال بقاؤه في الاعضاء حيوة وانتقاله عنها الى عالم الارواح موت وقيل انها اجسام لطيفة متكونة في القلب سارية في الاعضاء من طريق الشرايين اي العروق الضوارب او متكونة في الدماغ نافذة في الاعضاء النابتة الى جملة البدن واختيار المحققين من الفلاسفة واهل الاسلام انها جوهر مجرد في ذاته متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ومتعلقه اولا هو ما ذكره المتكلمون من الروح القلبي المتكون في جوفه الايسر من بخار الغذاء ولطيفه ويفيده قوة بها يسري في جميع البدن فيفيد كل عضو قوة بها يتم نفعه من القوى التي سبق ذكرها وتمسك القائلون بكونها من قبيل الاجسام .

بوجوه الاول ان المدرك للكليات اعني النفس هو بعينه المدرك للجزئيات لانا نحكم بالكلي على الجزئي كقولنا هذه الحرارة حرارة والحاكم بين الشيئين لا بد ان يتصورهما والمدرك للجزئيات جسم لانا نعلم بالضرورة انا اذا لمسنا كان المدرك لحرارتها هو العضو اللامس ولان غير الانسان من الحيوانات يدرك الجزئيات مع الاتفاق على انا لا نثبت لها نفوسا مجردة ورد بانا لا نم ان المدرك لهذه الحرارة هو العضو اللامس بل النفس بواسطته وان قيل يلزم اما اثباتنا النفوس المجردة للحيوانات الاخر واما كون جعل احساساتها بالقوى والاعضاء واحساسات الانسان للنفس بواسطتها مع القطع بعدم التفاوت تحكما قلنا احساسات سائر الحيوانات ايضا انما هي لنفوسها المنطبعة بواسطة تلك الاعضاء والقوى لا لنفس تلك القوى والاعضاء ولا يلزم من كون النفس المنطبعة التي هي الصورة النوعية للحيوان مدركة ان يكون كل قوة منطبعة وان لم يكن صورة نوعية ايضا مدركة فليتدبر الثاني ان كلا منا يعلم قطعا ان المشار اليه بانا وهو يعني النفس يتصف بانه حاضر هناك وقائم وقاعد وماش وواقف ونحو ذلك من خواص الاجسام والمتصف بخاصة الجسم جسم وقريب من ذلك ما يقال ان للبدن ادراكات هي بعينها ادراكات المشار اليه بانا اعني النفس مثل ادراك الحرارة مثل ادراك حرارة النار وبرودة الجمد وحلاوة العسل وغير ذلك من المحسوسات فلو كانت النفس مجردة بل مغايرة للبدن امتنع ان يكون صفتهما عين صفته والجواب ان المشار اليه بانا وان كان هو النفس على الحقيقة لكن كثيرا ما نشير به الى البدن ايضا لشدة ما بينهما من التعلق فحينئذ يوصف بخواص الاجسام كالقيام والقعود وكادراك المحسوسات عند من يجعلها للقوى والاعضاء لا للنفس بواسطتها فان المراد به البدن لتلك العلاقة لا للغفلة وعلى انه فرق بين المشار اليه بانا وبين البدن كما نتوهم من هذا الكلام ليلزم كون النفس في غاية الغفلة الثالث انها لو كانت مجردة لكانت نسبتها الى جميع الابدان على السواء فاما ان تتعلق ببدن دون اخر وعلى تقدير التعلق جاز ان ينتقل من بدن الى بدن اخر ولم يصح القطع بان زيدا الان هو الذي كان بالامس ورد بانا لا نم ان نسبتها الى الكل على السواء بل كل احد لا يليق بمزاجه واعتداله الا تلك النفس الفائضة بحسب استعداده الحاصل باعتداله الخاص الرابع الظاهر من الكتاب والسنة تدل على انها تبقى بعد خراب البدن وتتصف بما هو من خواص

الاجسام

الاجسام كالدخول في النار وعرضها عليها وكالرفرف حول الجنان وكونها في قناديل من نور او في جوف طيور خضر وامثال ذلك ولا خفاء في احتمال التاويل وكونها على طريق التمثيل ولهذا تمسك بها القائلون بتجرد النفوس زعما منهم ان مجرد مغايرتها البدن يفيد ذلك كذا في شرح المق واختار المص مذهب المحققين فقال وهي جوهر مجرد اما جوهريتها فلانه من تجردها اعني قيامها بذاتها وعدم كونها حالة في مادة واما تجردها فاستدل عليه بوجوه سبعة الاول ما اشار اليه بقوله لتجرد عارضها اي عارض النفس الناطقة وهي الصورة المعقولة المنطبعة فيها وتقريره بعد ما تقرر في موضعه وقد مر في مبحث الوجود الذهني وسيجيء في مبحث الاعراض من ان التعقل انما هو بانطباع صورة منتزعة من الموجود الخارجي مساوية له في تمام الماهية ومغايرة في اللوازم الخارجية لا تعلقها بذاتها ولا بملاحظة النفس اياها فيتجرد اخر هو ما قال الشيخ في الشفا ان القوة العقلية هو ذو تجرد المعقولات عن الكم المحدد ذو الاين والوضع وسائر ما قيل من قبل فيجب ان ينظر في ذات هذه الصورة المجردة عن الوضع كيف هي مجردة عنه اما بالقياس الى الشيء الماخوذ منه او بالقياس الى الشيء الماخوذ منه او بالقياس الى الشيء الاخذ اعني ان وجود هذه الحقيقة المعقولة متجردة عن الوضع هل هو في الوجود الخارجي او في الوجود المتصور في الجوهر العاقل ومح ان نقول انها كذلك في الوجود الخارجي فبقي ان نقول انها انما هي مفارقة للوضع والاين عند وجودها في العقل فاذا وجدت في العقل لم يكن ذات وضع بحيث يقع اليها اشارة او تجزي او انقسام او شيء مما يشبه هذا المعنى فلا يمكن ان يكون في جسم انتهى وذلك لامتناع كون المحل مقارنا للوضع ولوازمه مع تجرد الحال عنه بالضرورة فلا معنى للاعتراض ههنا بمنع كون العلم بارتسام الصورة وعلى تقدير التسليم بمنع وجوب المساواة في تمام الماهية ولا بمنع استلزام كون النفس مقارنة للعوارض الوضعية مقارنة ما يحل فيها لها وعلى تقدير التسليم بمنع منافاة اتصاف الصورة العقلية بهذه العوارض من قبل محلها لتجردها عنها بحسب ذاتها الثاني ما اشار اليه بقوله وعدم انقسامه بتذكير الضمير وارجاعه الى عارضها كما شرحه العلامة او بتانيثه وارجاعه الى النفس على ما شرحه الشارح القديم وبعض القوشجي والاول اظهر فان المتعارف والمطابق لما في الشفا هو الاستدلال بتجرد الصورة المعقولة تارة وبعدم انقسامها اخرى على تجرد النفس لا بعدم انقسام النفس على تجردها اما تقريره على الاول فهو ان من الصور العقلية ما هو غير قابل للانقسام لان ههنا صورا عقلية لما لا ينقسم اصلا كواجب الوجود والوحدة وايضا فان ههنا معقولات هي ابسط المعقولات وهي مبادى للتركيب في سائر المعقولات اذ لا بد في كل كثرة من الانتهاء الى وحدة كما مر غير مرة بل نقول ان الصور العقلية مطلقا لا يجوز ان ينقسم انقسام الجسم الجسماني اعني الى اجزاء متباينة في الوضع والا فان كانت اجزاؤها متشابهة يلزم ان يكون الكل عين الجزء لان المجتمع من الاجزاء المتشابهة يكون من طبيعة الجزء فلا تفاوت بين الكل والجزء الا اذا كان الكل حاصلا من الاجزاء من جهة الزيادة في المقدار او العدد لا من جهة الصورة والطبيعة وح يكون الصورة المعقولة شكلا ما او عددا ما وصيرورة لا خيالية عقلية صرح بذلك الشيخ في الشفا فلا يجوز ان يكون الصورة العقلية من حيث هي عقلية حاصلة من الاجزاء المتشابهة وان كانت اجزاؤها غير متشابهة يكون اجزاء الحد التي هي الاجناس والفصول فيلزم كون الاجناس والفصول للماهية الواحدة غير متناهية بالفعل وقد ثبت بطلانه في موضعه على ان اجزاء الحد لا يجوز ان يكون متباينة في الوضع على ما يلزم من انقسام الحال في الجسم بانقسام الجسم فاذا ثبت كون الصورة العقلية غير قابلة للانقسام وحينئذ لا يكون محلها جسما او جسمانيا لان ما يحل

جسما

جسما فاما ان يحل منه شيئا غير منقسم او شيئا منقسما والشيء الذي لا ينقسم من الجسم هو طرف نقطي لا يتجزى والنقطة
هي نهاية ما لا لا تميزها عن الخط في الوضع او عن المقدار الذي هو منته اليها تميزا يكون بها النقطة شيئا يستقر فيه
شيء من غير ان يكون في شيء من ذلك المقدار بل كما ان النقطة لا تنفرد بذاتها وانما هو طرف ذاتي لما هو بالذات مقدار
كذلك انما يجوز ان يقال بوجه ما انه يحل فيها طرف شيء حال في المقدار الذي هو طرفه فهو متقدر بذلك المقدار بالعرض
ولو كانت النقطة منفردة تقبل شيئا من الاشياء لكان يتميز لها ذات فكانت النقطة اذن ذات جهتين جهة منها
تلي الخط الذي تميزت عنه وجهة منها مخالفة له فتكون ح منفصلة عن الخط بقوامها وللخط المنفصل عنها نهاية
لا محالة غيرها تلاقيها فتكون تلك النقطة نهاية الخط لا هذه والكلام فيها وفي هذه النقطة واحد يؤدي الى ان
يكون النقط متشافعة غير متناهية فقد بان استحالته وقد بطل اذن ان يكون محله من الجسم شيئا غير منقسم
فبقي ان يكون محله من الجسم شيئا منقسما فيعرض للحال ان يكون منقسما ضرورة ان الحال في المنقسم من حيث هو منقسم
منقسم مثله هذا خلاصة ما ذكره الشيخ في الشفاء واعلم ان تتميم هذا الدليل موقوف على مقدمة يجب اعتبارها وهي
هي ان ادراك القوة العقلية لا يختلف بالشدة والضعف كما تختلف القوى الجسمانية مثل قوة الابصار الواحدة
وهذه المقدمة بينة بنفسها عند من يتميز له القوة العقلية وذلك التوقف لانه لولا هذه المقدمة لانتقض هذا
الدليل بالقوة الوهمية المدركة للمعاني الجزئية كعداوة الذئب مثلا لان العداوة المذكورة غير قابلة للانقسامات
المذكورة لانها لا تتجزى وكذا نظائرها من المعاني الجزئية فيلزم ان يكون القوة الوهمية مجردة وهو خلاف ما تقرر عندهم
فاذا اعتبرناها يندفع به النقض لان حاصل الدليل ح ان الصورة العقلية غير قابلة للقسمة الى الاجزاء المتشابهة
ولا الى الاجزاء المختلفة بالماهية ولا هي مختلفة بالشدة والضعف من حيث المدركية بتبعية اختلاف اجزاء موضوعها
بالكثرة والقلة بخلاف الصورة الحاصلة في القوى الجسمانية فانها تقبل القسمة الى الاجزاء المتشابهة ومختلفة
بالشدة والضعف فالقوة العقلية ليست جسمانية بل مجردة وح يندفع اعتراض اخر يمكن ان يورد على حصر الاجزاء
على تقدير قبول الصورة العقلية للانقسام في المتشابهة والمختلفة بالماهية اعني الاجناس والفصول لجواز ان يكون
اجزاؤها مختلفة باعتبار تعلق الادراك المختلف بالشدة والضعف لا بالماهية ليكون اجزاء الحد المنحصرة في الاجناس
والفصول ويلزم عدم تناهي الاجناس والفصول فليتفطن فانه دقيق جدا واما تقريره على الثاني فهو ان النفس الناطقة
غير منقسمة ولا شيء من الماديات بغير منقسم فالنفس الناطقة ليست بمادية اما الصغرى فلان الصورة العقلية
التي هي حالة فيها غير منقسمة فيجب كون محلها غير منقسم على ما ذكرنا واما الكبرى والمراد منها انه لا شيء من الماديات
التي يمكن ان يحل فيه شيء على سبيل الاستقلال بغير منقسم فلان كل مادي فهو منقسم سوى الطرف النقطي الذي لا
يمكن ان يحل فيه شيء بالاستقلال كما ذكرنا الثالث ما اشار اليه بقوله وقوتها على ما يعجز عنه المقارنات و
تقريره ان النفس الناطقة تقدر على امور يعجز عنها القوى الجسمانية المقارنة ذاتا للمادة وكل ما يقدر على ما يعجز
عنه الامور المقارنة للمادة ذاتا فليس بمقارن للمادة ذاتا بل مفارق فالنفس مفارقة اما الكبرى فظاهرة واما
الصغرى فلوجهين الاول ان النفس تقدر على تعقل امور غير متناهية وقد تقرر ان افعال القوى الجسمانية متناهية
قال الشيخ في الشفاء وايضا فانه قد صح لنا ان المعقولات المفروضة التي من شان القوة الناطقة ان تعقل بالفعل
واحدا واحدا منها غير متناهية بالقوة وقد صح لنا ان الشيء الذي يقوى على امور غير متناهية بالقوة لا يجوز
ان يكون جسما ولا قوة في جسم قد برهن على هذا في الفنون الماضية فلا يجوز اذن ان يكون الذات المتصورة للمعقولات

فانه

قائمة في جسم البتة ولا فعلها كائنا في جسم لا بجسم وليس لقائل ان يقول كل المجردات فذلك خطأ فانه ليس للقوة العقلية الجسمانية
ان يتخيل اي شيء اتفق مما لا نهاية له في اي قوة كان فما لم يعرض لها القوة الناطقة ولا للقائل ان يقول ان القوة
اي العقلية قابلة لا فاعلة وانتم انما اثبتم تناهي القوة الفاعلة فالنا لا نشكون في جواز وجود قوة قابلة غير
متناهية كالهيولى فنقول انك ستعلم ان قبول النفس الناطقة في كثير من اشياء لا نهاية لها قبول لا بد له من ضرب من فعل
انتهى والوجه الثاني ان النفس تدرك ذاتها والاتها وادراكاتها والمدارك الجسمانية كالباصرة والسامعة والوهم و
الخيال ليس كذلك لانه انما يعقل بتوسط الالة والالة لا يتوسط بين الشيء وذاته والته وادراكاته قال الشيخ القوة
العقلية لو كانت تعقل بالالة الجسمانية حتى يكون فعلها الخاص انما يتم باستعمال تلك الالة الجسمانية لكان
يجب ان لا يعقل ذاتها وان لا تعقل الالة وان لا تعقل انها عقلت فانه ليس بينها وبين ذاتها الة وليس بينها
وبين الالة الة ولا بينها وبين انها عقلت الة لكنها تعقل ذاتها والالة التي تدعى لها وانها عقلت فاذن
تعقل بذاتها لا بالالة انتهى فان قيل لم لا يجوز ان يدرك بعض الجسمانيات ذاتها والتها وادراكاتها من غير توسط
الة وقد عرفت ذلك لانه لو كان كذلك لم يكن جسمانيا اذ لا معنى للجسماني الا ما يدرك ويعقل بالجسم فان قلت هذا الدليل
منقوض بنفوس الحيوانات العجم فانها تدرك ذواتها والاتها مع كونها مادية قلنا ادراكها لنفوسها كما يدرك
الانسان ذاته اعني مع الغفلة عن الحواس كما مر في المسئلة السابقة ممنوع بل الظاهر ان ادراكها انما هو لبدنها مع عوارضه
بالحس والحس لا غير فانها لا تتدبر في الجملة الا نفسها الا مع العلم الرابع فالتشارانه بتعقلها ويحصل عوارضها بالنسبة الى ما
يعقل ثم انه ينبغي ان يعلم ان النفس الناطقة ربما يتصور كونها محلا لها مثل القلب او الدماغ او غير ذلك ويحصل
في وقت دون وقت لا دائما ولو كانت الالة شيئا لكانت ما دامت النفس متعقلة لها او غير متعقلة لها كذلك اشار الى
ما ذكره الشيخ في الشفاء حيث قال بل نحن نقول لا يخلو ان يكون تعقلها الالة لوجود ذات صورة الالة تلك
او لوجود صورة اخرى مخالفة لها بالعدد وهي ايضا فيها وفي الالة او لوجود صورة اخرى غير صورة الالة تلك بالنوع
وهي فيها وفي الالة فان كان لوجود صورة الالة في الالة وفيها بالشركة دائما يجب ان يعقل الالة دائما اذ كانت انما
تعقلها لوصول الصورة اليها وان كان لوجود صورة الالة غير تلك الصورة بالعدد فذلك باطل اولا فلان المغايرة
بين اشياء تدخل في حد واحد اما لاختلاف المواد والاحوال والاعراض واما لاختلاف ما بين الكلي والجزئي
والمجرد عن المادة والموجود في المادة وليس ههنا اختلاف مواد واعراض فان المادة واحدة والاعراض الموجودة
واحدة وليس ههنا اختلاف التجريد والوجود في المادة فان كليهما في المادة وليس ههنا اختلاف الخصوص و
العموم لان احدهما ان استفاد جزئية فانما يستفيدها الجزئية بسبب المادة الجزئية واللواحق التي تلحقها من جهة
المادة التي فيها وهذا المعنى لا يختص باحدهما دون الاخر ولا يلزم هذا على ادراك النفس ذاتها فانها تدرك دائما
ذاتها وان كان قد تدركها في الاغلب مقارنة للاجسام التي هي معها على ما بيناه وانت تعلم انه لا يجوز ان يكون
لوجود صورة اخرى غير صورة الالة فان هذا استحالة لان الصورة المعقولة اذا حلت الجوهر العاقل جعلته
عاقلا لما تلك الصورة صورته او لما تلك الصورة مضافة اليه فيكون صورة المضاف داخلة في هذه الصورة
وهذه الصورة المعقولة ليست صورة هذه الالة ولا ايضا صورة شيء مضاف اليها بالذات لان ذات هذه الالة
جوهر ونحن انما نجرد ونعقل صورة ذاته والجوهر في ذاته غير مضاف البتة فهذا برهان واضح على انه لا يجوز ان يدرك
المدرك بالالة الته ولهذا فان الحس انما يحس شيئا خارجا ولا يحس ذاته ولا الته ولا احساسه وكذلك الخيال لا

يتخيل

لا يتخيل ذاته ولا فعله الخيالي بل ان يتخيل آلته تخيلها الا على نحو مخصوص وانه لا محالة دون غيره الا ان يكون الحس يورد
عليه صورة آلته لو امكن فيكون ح انما يحكي خيالا ماخوذا من الحس غير مضاف عنده الى شيء حتى لو لم يكن هو آلته
لم يتخيله انتهى كلام الشيخ وتقريره بعدما تقرر من ان التعقل انما هو بانطباع صورة المعقول في النفس هو انه لو كانت
النفس حالة في محل فلا يخ اما ان يكفي في تعقلها لآلتها التي هي محل لها انطباع صورة تلك الآلة بعينها التي هي حالة في اتحادهما في النفس بأن يكون تلك الصورة الواحدة منطبعة في صح
مادتها وفي النفس كليهما بالاشتراك وذلك لكون النفس ايضا منطبعة في تلك المادة كما هو المفروض واما ان لا يكفي
تلك الصورة بعينها بل لا بد من صورة اخرى مماثلة لها بالماهية او مخالفة فعلى الاول يلزم ان يكون النفس عاقلة لآلتها
دائما لان صورة الآلة منطبعة في النفس على هذا التقدير دائما والانطباع هو نفس التعقل فان قلت لعل التعقل
يتوقف على التفات النفس قلت الالتفات ايضا دائم اذا كان الانطباع دائما اذ لا معنى لحصول الانطباع وعدم حصول
الالتفات وعند قولنا ان الصورة المعقولة لنا يكون الصورة غير منطبعة في النفس بل في الخزانة كما تقرر في موضعه
والمفروض ههنا على هذا التقدير هو دوام الانطباع فيكون الالتفات ايضا دائما وعلى الثاني والثالث يلزم ان لا يكون
النفس عاقلة لآلتها اصلا اما على الثالث فلان الصورة المنطبعة في النفس على هذا التقدير لا يكون صورة لآلتها لكونها
مخالفة لها بالماهية واما على الثاني فلان الصورة المنطبعة في النفس على هذا التقدير يجب كونها مغايرة للصورة المنطبعة
في المادة بالعدد ولا يمكن مغايرتها لها بالعدد لكونها مماثلة لها فان التغاير بين المتماثلين لا يكون الا بالمادة ولواحقها
وهي واحدة في كليهما فان تلك المغايرة بين الصورتين ههنا انما هي بكون احديهما حالة في المادة بلا واسطة والاخرى
بواسطة وايضا يكون احديهما موجودة بوجود اصيل والاخرى بوجود غير اصيل قلنا الفرق الاول غير ممكن ضرورة
توقفه على الاثنينية ولا يمكن حصول الاثنينية بالواسطة لامتناع توسط شيء بين الشيء ونفسه وكذا الفرق الثاني لان
الوجود الظلي انما يفارق الاصيل سواء كان في المعقولات او في المحسوسات اذ الانتزاع عن نفس المادة ضروري في الوجود
الذهني مطلقا والفرق بين المعقول والمحسوس في ذلك انما هو في التنزع عن لواحق المادة وعدمه وفيما نحن فيه كلتا
الصورتين منطبعتان في المادة فلا يمكن الحكم بظلية احد الوجودين واصالة الاخر الخامس ما اشار اليه بقوله
ولاستلزام استغناء العارض استغناء المعروض وتقريره على ما في شرح القديم وغيره ان عارض النفس الناطقة من
الصورة العقلية مستغنية عن المادة والا لكانت معروضة للواحق المادة من الاين المعين والوضع المعين الى غير
ذلك فلم يكن مجردة عن تلك اللواحق لكنها مجردة عن تلك اللواحق بالضرورة فمعروضها اعني النفس الناطقة ايضا
مستغنية عن المادة والا لزم عدم استغناء العارض ايضا لان المحتاج الى شيء محتاج الى ذلك الشيء بالضرورة وهذا
كما ترى قريب جدا من الوجه الاول بل هو عينه والاولى في تقريره هو ما في شرح كلامه وهو ان النفس الناطقة
تستغني عن عارضها وهو التعقل عن المحل بدليل انها تعقل ذاتها ولا لتها وتعقلها من غير حاجة الى آلة كما مر
فيكون في ذاتها مستغنية عن المحل والا لكان المحل آلة لها في التعقل فلا يكون مستغنية عن الآلة في تعقلها
ايضا هف السادس ما اشار اليه بقوله ولانتفاء التبعية وتقريره ان النفس الناطقة لو كانت منطبعة في الجسم
لكانت تابعة له في الضعف والكلال كالسمع والبصر والتالي باطل فان الانسان في سن الانحطاط يقوى
جدا تعقله ويزداد مع كون البدن في النقصان في سن الانحطاط وما قيل من ان الانسان في آخر سن الشيخوخة قد يعرض
له الخرافة فينقص تعقله ويختل كاختلال البدن فجوابه ان اختلال التعقل باختلال الآلة لا يدل على كون
التعقل بالآلة اذ جاز ان يمنعه استغراقه في الاشتغال بتدبير البدن لكونه بصدد الاختلال عن التعقل

النفس

الذي هو لم يباشره كما بمعنى الانكباب على المحسوس عن التوجه الى المعقول بل شدة توجه النفس بالكل يشغل عن جودة التوجه
الى فعل آخر بخلاف فاذا باد التعقل عند اختلال البدن فانه بدل على كون التعقل لم يباشره بالآلة بقي هنا اختلاف على
ما ذكره الشيخ السابع ما اشار اليه بقوله ولحصول الضد وتقريره ان النفس الناطقة غير منطبعة في الجسم لحصول
ضد ما هو حاصل للقوى المنطبعة من حيث هي منطبعة للنفس الناطقة وبيانه على ما قال الشيخ في الشفاء هو ان
القوى المدركة بالآلات يعرض لها من ادامة العمل ان تكل لاجل ان الآلات تكلها ادامة الحركة ويفسدها الامور
القوية الشاقة الادراك وربما اشتدها فلا يدرك عقيبها الاضعف لانغماسها في الانفعال عن الشاق كالحال
في الحس فانه عند ادراك القوي لا يقوى على ادراك الضعيف فان المبصر ضوءا عظيما لا يبصر معه ولا عقيبه نورا
ضعيفا والسامع صوتا عظيما لا يسمع معه وعقيبه صوتا ضعيفا ومن ذاق الحلاوة الشديدة لا يحس بعدها
بالضعيفة والامر في القوة العقلية بالعكس من ذلك فان ادامتها للتعقل وتصورها للامور التي هي اقوى يكسبها
قوة وسهولة قبول لما بعدها مما هو اضعف منها فان عرض لها في بعض الاوقات ملال او كلال فذلك لاستعانة
العقل بالخيال المستعمل للآلة التي تكل فلا يخدم العقل ولو كان لغير هذا لكان يقع دائما في اكثر الامور والحال
ان الامر بالضد من ذلك هذا وقد صرح الشيخ بان هذا الوجه مما يليق ان يعتبر وقد اورد الامام اما على الاول منها
فبانه يجوز ان يكون ازدياد تعقل النفس عند ضعف البدن بسبب التمرن والاعتياد واجتماع علوم كثيرة ثم
اخرس الشيخ عن تسهيل الضعف على البدن وبسببه على القوة العاقلة بحيث لا يبقى للتمرن واما ثالثه فيعرض
المزاج فانه يجوز ان يكون المزاج الحاصل في زمان الكهولة اوفق للقوة العاقلة من الامزجة الحاصلة في سائر
الازمنة واما على الثاني فبانه يجوز ان يكون العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كون الجميع جسمانية فلا يمتنع
اختصاص بعضها بالكلال دون بعض ويمكن دفع الاول بانا نجزم بان لبعض مراتب الضعف الحاصل للبدن
كالحاصل بسبب الارتياض وعند بعض الامراض مدخلا في قوة التعقل وجودته وان لم يكن التمرن والاعتياد و
اجتماع العلوم حاصلة واوفقية مزاج زمان الكهولة للتعقل ايضا انما هو لذلك ورد الثاني ايضا بان انفعال
القوى الجسمانية انما هو لانفعال موضوعاتها لا غير فلا اثر للمخالفة النوعية في ذلك المسئلة الخامسة في ان النفوس
الناطقة متحدة بالنوع كما هو مذهب ارسطو واتباعه خلافا لطائفة من الاقدمين حيث ذهبوا الى ان النفوس الناطقة
جنس تحته انواع مختلفة وتحت كل نوع افراد متحدة الماهية واختاره الامام الرازي في المطالب العالية وقيل الى
هذا يشير الناس معادن كمعادن الذهب والفضة خيارهم في الجاهلية خيارهم في الاسلام وحديث الارواح جنود
مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف واما ان يكون كل فرد منها مخالفا بالماهية لسائر الافراد حتى لا يشترك
منهم اثنان في الماهية فلم يقل به قائل صريحا كذا ذكره ابو البركات في المعتبر على ما في شرح المقاصد والدليل على اتحادها
نوعا ان الحد الواحد يشملها فيكون متحدة بالنوع لامتناع اجتماع الامور المختلفة الحقائق في حد واحد وهذا
معنى كلام الشيخ في الشفاء حيث قال الانفس الانسانية بالنوع والمعنى وليست متغايرة بالماهية والصورة لان صورتها
واحدة انتهى والى هذا اشار المصنف بقوله ودخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها قال العلامة وعندي فيه نظر
فان التحديد للجزئيات النفس حتى يلزم ما ذكره بل لمفهوم النفس وهو المعنى الكلي وذلك كما يحتمل ان يكون نوعا
يحتمل ان يكون جنسا واجاب عنه الشارح القديم بان الحد الواحد منطبق على تمام حقيقة النفوس وهذا كاف في معرفة
اتحادها واعترض عليه المحقق الشريف بان هذا دعوى لا دليل عليها اذ يجوز ان يكون ما يذكر من الحد للحقيقة الجنسية

المشتركة

المشترکة بینها فلا یشمل الفصول المنوعة لها فلا ینطبق علی تمام حقیقة تلك الانواع بل یجوز ان یکون عرضا عاما للانواع
منها الغیر الحقایق فانی نتصور انطبافها علی تمام حقیقتها واقول لا شك فی ان الانسان المحسوس نوع واحد من الجوهر
فانه لا شبهة فی ان هذه الابدان المخصوصة متحدة بالنوع والنفس الناطقة جوهر مجرد من شانه تدبیر هذا النوع
الواحد من الابدان الجوانیة والاستکمال به وکل نفس من النفوس الناطقة شانها ذلك فیکون هذا المفهوم اعنی الواحد
منطبقا علی کل منها ولا شك فی [ان] هذا المفهوم حد لترکبه من الجوهر الذی هو الجنس کما مر ومما شانه التدبیر المخصوص
الذی هو عنوان للحقیقة الفصلیة فیکون جمیع النفوس الناطقة متحدة فی هذا الحد المنطبق علی کل واحدة منها
فیکون متحدة بالنوع وهو المطلوب ومستند القائلین بالاختلاف النوعی هو اختلافها بمثل الذکاء والبلادة والبخل
والسخاء والجبن والشجاعة وغیر ذلك من الصفات الجبلیة ولیس ذلك الاختلاف بسبب المزاج لبقائها مع تبدله
وبالعکس اعنی تبدلها مع بقائه کما اذا تکلف الجبان ایقاع نفسه فی المحارب والثبات علیها فیصیر شجاعا والبخیل
بذل المال وداوم علیه فیصیر سخیا والغضوب التحلم وداوم علیه فیصیر حلیما ولا بسبب الامور الخارجیة مثل التعلم
من المعلم وصحبة الابوین والاخوان والاصحاب الی غیر ذلك اذ قد یتفق ذلك کلها مع المخالفة فی الصفات والاخلاق
والجواب ان هذه امور عارضة ای خارجة عن ذات النفس من حیث هی نفس ولیس یعتبر فیها شیء من هذه الامور بل هی خارجة
عنها لاحقة لها بسبب امور خارجة عن حقیقة النفس هی هیآت تشخصیة لها بحسب استعدادات الابدان کما سبق
فی المسألة الاثنیة فاختلاف هذه الامور انما هی لاختلاف تلك الهیئات التشخصیة لا لاختلاف النفس فی الحقیقة
النفسیة اذ اختلاف اللواحق الخارجیة لا یدل علی اختلاف فی حقیقة ما یلحقه تلك اللواحق الا اذا کانت لازمة
لحقیقته من حیث هی حقیقته وذلك لیس بلازم فیما نحن فیه لجواز کونها لازمة للهیئات التشخصیة کما ذکرنا والی هذا اشار
بقوله واختلاف العوارض لا یقتضی اختلافها **المسألة السادسة** فی ان النفس حادثة بحدوث البدن وهو مذهب
ارسطو ومن تابعه من المشائین خلافا لافلاطون وغیره من الاقدمین علی ما هو المشهور بقوله وهی حادثة ان کان المراد
منه هو الحدوث مع الابدان فقوله وهو ظ علی قولنا ای قول الملیین القائلین بحدوث العالم بأسره والنفس الناطقة
من العالم لا یحتاج الی ما ینبغی فان هذا الحدوث لا یستلزم الحدوث مع حدوث الابدان وان کان المراد مطلق
الحدوث فلیس وجه لجعله مسألة علیحدة علی ان الحجة التی یتمسك بها علی حدوث العالم لا یجری الا فی الماديات
فلا بد فی حدوث النفس الناطقة علی ما اختار من کونها مجردة کما اورده المحشی الشریف علیه وایضا فلا وجه
لضمه الی قول الخصم فان قولهم هو الحدوث مع الابدان واما علی قول الخصم القائل بقدم العالم فلیس حدوث النفس
ظاهرا بل یحتاج الی الاستدلال المختص به وهو ان النفس لو کانت ازلیة لزم احد امور ثلثة اما اجتماع الضدین
او بطلان ما ثبت او ثبوت ما یمتنع والتالی بط فالمقدم مثله اما بیان الملازمة فلان النفس علی تقدیر ازلیتها
مع کون الابدان حادثة لا یخلو بل علی تقدیر کونها موجودة قبل حدوث الابدان سواء کانت حادثة او ازلیة
لینطبق علی مذهب الملیین ایضا لا یخ ان یکون قبل حدوث الابدان واحدة او متکثرة وعلی الاول لا یخ عند
تعلقها بالابدان ان یکون باقیة علی وحدتها او یصیر متکثرة فان بقیت واحدة وهی متصفة لا محالة فی کل بدن
بما یضاد ما تتصف به فی بدن آخر کالعلم والجهل والجبن والشجاعة والبخل والسخاء یلزم اجتماع الضدین
وهو الامر الاول فان قلت لعل هذه الاوصاف مما یختلف بالاضافة فیجوز ان یکون النفس الواحدة عالمة بالاضافة
الی بدن زید جاهلة بالاضافة الی بدن عمرو وهکذا فی سائر الاوصاف قلت هذه اوصاف ثابتة للنفس

فیه تامل لانه دعوی بلا دلیل ولو سلم
فلم لا یجوز ان یکون ما من شانه تدبیر
المخصوص عنوانا لحقیقة جنسیة

هذا الکلام ینقض بعینه بمسألة
المثال الذی ذکره ...
اختلاف تلك ان عوارض ...

فانهم یقولون بقدمها ...
هذا المذهب ما ورد فی الحدیث
النبوی من ان الله خلق الارواح ...

فلا يجوز اختلافها بالاضافة قال الشيخ في الشفاء انه يعلم ان النفس ليست واحدة في الابدان كلها ولو كانت واحدة
وكثيرة بالاضافة لكانت عالمة فيها كلها او جاهلة ولما خفي على زيد ما في نفس عمرو ولان الواحد المضاف الى كثيرين
يجوز ان يختلف بحسب الاضافة واما الامور الموجودة له في ذاته فلا يختلف حتى اذا كان ابا لاولاد كثيرين وهو شاب
لم يكن شابا الا بحسب الكل لان الشاب له في نفسه فيدخل في كل اضافة وكذلك العلم والجهل والظن وما اشبه ذلك انما يكون
من ذات النفس ويدخل مع النفس في كل اضافة انتهى وان صارت متكثرة يلزم ان تكون مقارنة للحجم والمقدار لان انقسام
الموجود الواحد الى موجودات متكثرة ممتنع بدون الحجم والمقدار فيلزم ان لا يكون مجردة وقد ثبت تجردها فيلزم
ما فرضنا ثبوته وهو الامر الثاني هذا هو المطابق لما في الشفاء وعلى الثالث اعني على تقدير كونها متكثرة قبل تعلقها
بالابدان وهي متحدة بالنوع ومجردة عن المادة يلزم تكثر المعنى الواحد النوعي بلا مادة وهذا ممتنع لما مر مرارا
فيلزم ثبوت ما يمتنع وهو الامر الثالث فان قلت على قول الخصم اعني قدم العالم لعل قبل كل بدن بدنا الى غير
النهاية على ما ذهب اليه التناسخية فلا يلزم ثبوت ما يمتنع قلت تكثر النفس الواحدة بالنوع بتكثر الابدان انما يمكن
اذا كان وجود كل فرد منها باستعداد بدن من الابدان سواء كان هذا البدن او بدنا اخر قبله فيكون ذلك
الفرد حادثا لا قديما لان كل ما يتوقف وجوده على استعداد هو حادث لا محالة فهو حادث لا يقال لعل وجودها
لو كان باستعداد قديم بان تعلق في الازل بجسم قديم ثم انتقلت الى هذه الابدان الحادثة لانا نقول انتقال
النفس من البدن انما يكون بفنائه ويمتنع الفناء على ما فرض قدمه وايضا التعلق اذا كان قديما امتنع زواله
فيمتنع الانتقال فظهر ان تجويز القول بالتناسخ غير قادح في دليل حدوث النفس وانه غير مبني على بطلان التناسخ

تتميم وتوضيح قال الشيخ في الشفاء ونقول بعبارة اخرى ان هذه الانفس انما تتشخص نفسا واحدة من جملة
نوعها باحوال تلحقها ليست لازمة لها بما هي نفس والا لاشترك فيها جميعها والاعراض اللاحقة تلحق من ابتداء لا
محالة لانها تتبع سببا عرض لبعضها دون بعض فيكون تشخص الانفس ايضا امرا حادثا فلا يكون قديمة لم تزل ويكون
حدوثها مع بدن فقد صح اذن ان الانفس تحدث كما تحدث مادة بدنية صالحة لاستعمالها اياها ويكون البدن
الحادث مملكتها وآلتها ويكون في جوهر النفس الحادثة مع بدن ما ذلك البدن استحق حدوثها من المبادئ الاول هيئة نزاع
طبيعي الى الاشتغال به واستعماله والاهتمام باحواله والانجذاب اليه تخصها وتصرفها عن كل الاجسام غيره بالطبع
الا بوساطته فلا بد انها اذا وجدت متشخصة فان مبدأ تشخصها يلحق بها من الهيئات ما تتعين شخصا تلك الهيئات
تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن ومناسبة لصلوح احدهما للآخر وان خفي علينا تلك الحالة وتلك المناسبة
ويكون مبادئ الاستكمال متوقعة لها بواسطته ويكون هو بدنها وقال ايضا فانا نعلم يقينا ان موجد المعنى الكلي
شخصا مشارا اليه لا يمكن ان يوجد متشخصا او يزيد له معنى على نوعيته يصير به متشخصا من المعاني التي تلحقه عند
حدوثه ويلزمه علمناها او لم نعلم ثم قال فاذن ليست النفس واحدة فهي كثيرة بالعدد ونوعها واحد وهي حادثة
كما بيناه فلا شك انها بامر ما تشخصت وان ذلك الامر في النفس ليس هو الانطباع في المادة فقد علم بطلان القول
بذلك بل ذلك الامر هيئة من الهيئات وقوة من القوى وعرض من الاعراض الروحانية او جملة منها تشخصها باجتماعها
وان جهلناها وبعد ان تشخصت مفردة فلا يجوز ان يكون هي والنفس الاخرى بالعدد ذاتا واحدة فقد اكثرنا
القول في امتناع هذا في عدة مواضع لكنا نتيقن انه يجوز ان تكون النفس اذا حدث تتبع حدوثها مع مزاج ما ان
تحدث لها هيئة معينة في الافعال النطقية والانفعالات النطقية يكون على جملة متميزة عن الهيئة المناظرة

طها

بما في الاخرى بغير المزاجين في البدنين انتهى **المسألة السابعة** في ان عدد النفوس مساوية لعدد الابدان على ما
قال وهي مع الابدان على التساوي اي لا يتعلق بنفس واحدة الابدان واحد على الاجتماع وذلك الملزم من لزوم اجتماع الضدين
وان يكون معلوم احدهما معلوم الاخر واما التعاقب فذلك هو التناسخ فيجب ولا يتعدد على بدن واحد الا نفس واحدة
فان كل انسان يجد ذاته ذاتا واحدة ولا ابن فان قيل يجوز ان يكون بعض من لا علم لنا بحاله يجد من نفسه
ذلك وان يتعلق نفسان ببدن واحد ويجد كل واحدة منهما ذاتها واحدة ولا خبر عندهما من غيرها اجيب بان الدعوى
ضرورية والغرض ليس الا التنبيه على ان المراد ان كل واحد يجد مدبر بدنه المتصرف فيه شيئا واحدا **المسألة**
الثامنة في ان النفس تبقى بعد هلاك البدن ولا تفنى بفنائه وذلك متفق عليه بين القائلين بمغايرة النفس للبدن
والامور الحالة فيه ومستند المتكلمين منهم النصوص الواردة في ذلك من الكتاب والسنة وادعوا عليه اجماع
الامة ومستند الحكماء البرهان العقلي القائم على ان النفس لا تموت بموت البدن وعلى انها لا تفسد مطلقا
فتقريره على ما يطابقه ما في الشفاء ان كل شيء يفسد بفساد شيء اخر يجب ان يكون متعلق الوجود به اما تعلق المكافي في
الوجود واما تعلق المتاخر بالوجود واما تعلق المتقدم بالوجود وليس للنفس بالقياس الى البدن شيء من هذه التعلقات
اما تعلق المكافي والمراد منه ان يكون الاضافة الى صاحبه ذاتية له لا امرا عارضا فلان شيئا من النفس والبدن ليس
مضافا الذات الى صاحبه لكون كل منهما جوهرا لا محالة ولا شيء من الجواهر بمضاف الذات بل الاضافة تعرض لكل منهما
بالقياس الى صاحبه فبفساد البدن يبطل هذه الاضافة العارضة لهما ولا يلزم منه فساد ذات النفس وجوهرها
واما تعلق المتاخر بالوجود فلانه ليس للبدن عليته بالقياس الى النفس بشيء من العليات الاربع اما علية الفاعل فلان الجسم
بما هو جسم لا يفعل شيئا ولو فعل شيئا بما هو جسم لفعل كل جسم ذلك الشيء بل انما يفعل الجسم ما يفعل بقوة
فيه والقوى الجسمانية كلها اما اعراض واما صور مادية ومحال ان يفيد الاعراض والصور القائمة بالمواد وجود ذات
قائمة بنفسها لا في مادة واما علية القابل فلما مر من ان النفس ليست منطبعة في البدن فلا يكون البدن متصورا بصورة
النفس وقابلا اياها واما علية الصورة والغاية فظاهر ان الجسم ليس بصورة ولا كمال للنفس بل الاولى ان يكون الامر
بالعكس من ذلك فاذن ليس تعلق النفس بالبدن تعلق معلول بعلته ذاتية وان كان المزاج والبدن علة بالعرض للنفس
فانه اذا حدثت مادة بدن يصلح ان يكون آلة للنفس ومملكة لها احدثت العلل المفارقة النفس الجزئية فان احداثها
بلا سبب مخصص احداث واحد دون واحد ترجيح بلا مرجح ولانه لا بد في وقوع الكثرة في النفس من مادة بدنية على ما مر ولانه
لا بد لكل كائن بعد ما لم يكن من ان يتقدمه مادة يكون فيها تهيؤ قبوله او تهيؤ نسبته اليه كما بين في موضعه ولانه
لو جاز ان تحدث نفس جزوية ولم تحدث لها آلة بها تستكمل وتفعل لكانت معطلة الوجود ولا شيء معطل في الوجود
فيثبت ان للبدن علية بالعرض لوجود النفس وحدوثها من الفاعل المفارق وليس يجب اذا كان الشيء علة بالعرض لوجود
شيء ما يكون علة بالعرض لعدم ذلك الشيء ايضا الا اذا كان ذلك الشيء الثاني قائما بالشيء الاول والنفس بالقياس
الى البدن ليست كذلك وهي توجد بوجوده ولا تفسد بفساده واما تعلق المتقدم بالوجود اعني المتقدم بالذات
والعلية فلان هذا التعلق يقتضي ان يكون نظر في العدم الى المتاخر انما يكون من جهة عدم المتقدم لا من جهة اخرى
ونظر في العدم والفساد الى البدن ليس كذلك فان فساد البدن يكون بسبب يخصه من تغير المزاج او التركيب وان
لم تفسد النفس فقد بطل انحاء التعلق كلها فبقي ان لا تعلق للنفس في الوجود بالبدن فلا يكون فساد البدن موجبا
لفساد النفس واما على الثاني فقد قال الشيخ في الشفاء ان شيئا اخر ايضا لا يعدم النفس البتة وذلك ان كل شيء من

شئ

شانه ان يفسد وفيه قوة ان يفسد قبل الفساد فيه فعل ان يبقى وقبوله للفساد ليس بفعله انه يبقى فان معنى القوة
مغاير لمعنى الفعل واضافة هذه القوة مغايرة لاضافة هذا الفعل لان اضافة ذلك الى الفساد واضافة هذا الى
البقاء فاذن لامرين مختلفين ما يوجد في الشيء هذان المعنيان فالاشياء المركبة والاشياء البسيطة التي هي قائمة في
المركب يجوز ان يجتمع فيها فعل ان يبقى وقوة ان يفسد وفي الاشياء البسيطة المفارقة الذات لا يجوز ان يجتمع هذان
الامران وذلك لان كل شيء يبقى وله قوة ان يفسد فله ايضا قوة ان يبقى لان بقاءه ليس بواجب ضروري واذا لم يكن واجبا
كان ممكنا والامكان الذي يتناول الطرفين هو طبيعة القوة فاذن يكون له في جوهره قوة ان يبقى وقد بان ان
فعل ان يبقى منه لا محالة ليس هو قوة ان يبقى منه فيكون فعل ان يبقى منه امرا يعرض للشيء الذي له قوة ان يبقى
فتلك القوة لا يكون لذات ما بالفعل بل للشيء الذي يعرض لذاته ان يبقى بالفعل لا انه حقيقة ذاته فيلزم من هذا
ان يكون ذاته مركبة من شيء اذا كان كان ذاته به بالفعل وهو الصورة في كل شيء وعن شيء حصل له هذا الفعل وفي
طباعه قوته وهي مادته هذا كلام الشيخ وهو كاف في بيان المط لان النفس قد ثبت كونها مفارقة الذات بسيطة
لكنه قد زاد على ذلك فقال وان كانت النفس بسيطة مطلقة لم تنقسم الى مادة وصورة وان كانت مركبة فلنترك
المركب ولننظر في الجوهر الذي هو مادته ولنصرف القول الى نفس مادته ولنتكلم فيها ونقول ان تلك المادة اما ان
ينقسم هكذا دائما ويثبت الكلام دائما وهذا مح واما ان لا يبطل الشيء الذي هو الجوهر والسنخ وكلامنا في هذا الشيء
الذي هو السنخ والاصل وهو الذي نسميه النفس وليس كلامنا في شيء يجتمع منه ومن شيء اخر فبين ان كل شيء هو بسيط
غير مركب او هو اصل مركب وسنخه فهو غير مجتمع فيه فعل ان يبقى وقوة ان يعدم فبين اذن ان جوهر النفس ليس
فيها قوة ان يفسد وقال في الاشارات بتم مثل ذلك وهو ان الجوهر العاقل مثلا ان يعقل بذاته ولانه اصل
فلن يكون مركبا عن قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات فان اخذت لا على انها اصل بل كالمركب من شيء
كالهيولى ومن شيء كالصورة عمدنا بالكلام نحو الاصل من جزئيه انتهى فاعترض عليه الامام بانه لو كان للنفس هيولى
وصورة لكانتا لهيولى الاجسام وصورها وكان الباقي منها هيولاها وحدها لما كان الباقي من النفس هو
النفس بل جزئها وح يجوز ان لا يكون كلا منهما الذات باقية لانها تابعة لصورتها وقال المصنف في شرحه يريد
بالاصل كل بسيط غير حال في شيء من شانه ان يوجد فيه اعراض وصور وان تزول عنه تلك الاعراض والصور
هو باق في الحالين فهو اصل بالقياس اليها ثم قال الاصل لا يمكن ان يكون مشتملا على مختلفين اذ هو بسيط
فالنفس اذا كان اصلا فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لوجود الثبات وان لم يكن اصلا اي وان لم
يكن بسيطا غير حال كان اما مركبا واما حالا والثاني بط كما مر والمركب يكون مركبا من اشياء بسيطة غير حال لا اما
بعضها كالمادة من الجسم واما كلها وعلى التقديرين فالبسيط الغير الحال اعني الاصل موجود في المركب وهو غير مركب
من قوة الفساد ووجود الثبات ثم اجاب من اعتراض الامام بان هيولى النفس يكون اما ذات وضع او غير ذات
وضع والاول مح لان ذا الوضع لا يكون جزء لما لا وضع له والثاني لا يخ اما ان يكون مع كونها غير ذات وضع
ذات قوام بانفرادها او لم يكن فان كانت كانت غافلة بذاتها على ما مر وكانت هي النفس وفرضناها جزءا منها هف
وان لم يكن ذات قوام بانفرادها فاما ان يكون للبدن تاثير في اقامتها او لم يكن فان كان كانت النفس غير مستغنية
في وجودها عن البدن فلم يكن ذات فعل بانفرادها على ما مر وان لم يكن للبدن تاثير في اقامتها كانت باقية بعينها
وان لم يكن البدن موجودا وهو المط ثم ان الصور المقيمة اياها والكمالات التابعة لتلك الصور لا يجوز ان يفسد

بالقياس الى ذاته فان كانت فيه قوة ان يفسد فح ان يكون فيه فعل ان يبقى واذا كان فيه فعل ان يبقى وان اوجد فليس فيه قوة ان يعدم صح

وفعل ان يبقى

ديبقى

وبتغيره لان التغير لا يوجد الا مستندا الى جسم متحرك كما تقرر في الاصول الحكمية انتهى كلام شرح الاشارات وعندى
ان هذا الجواب لا يقلع مادة الاعتراض فان قول المعترض لما كان الباقى هو النفس بل جزءا منها اى هو من النفس المفروضة
وان كانت نفسا اخرى فلزوم كون جزء النفس نفسا مطلقا ليس بخلف هذا هو اللازم على فرض كونها غافلة بذاتها
لا كونها هى النفس المفروضة ليلزم الخلف ومنهم من زاد فقال مع كونه خلفا فالمطلوب حاصل وهو بقاء جوهر مجرد بعد
بعد فناء البدن فيرد عليه بان المطلوب هو ان المجرد المشار اليه بانا الذى كان مدبرا للبدن باق لا ان جوهرا ما فى عالم
الله باق هذا وبالجملة توجيه كلام الشفا والاشارات فى هذا المقام فى غاية الاشكال ولعلنا نأتى فى مسئلة العلم
من مباحث الاعراض بما يوقع منه بتحقيق هذا المقام ودفع ذلك الاشكال ان شاء الله المفضل المتعال **المسئلة
التاسعة** فى بطلان التناسخ اعنى تعلق النفس ببدن آخر بعد هلاك البدن الاول واليه اشار بقوله ولا تصير
اى النفس بعدما كانت مبدأ صورة نوعية لبدن مبدأ صورة نوعية لآخر والا لبطل ما اصلناه من التعادل يعنى
لو تعلقت نفس واحدة ببدنين على سبيل التعاقب يلزم ان يتعلق نفسان ببدن واحد على سبيل الاجتماع فيبطل
ما مهدناه من التساوى بين عدد النفوس والابدان بيان ذلك ان حدوث الشئ واجب بعد تمام العلة فاذا تم علة
حدوث نفس وذلك بتمام استعداد بدن لقبولها عليه وجب حدوثها لامتناع تخلف الشئ عن العلة التامة فلو
تعلقت مع هذه النفس نفس اخرى مستنسخة بهذا البدن لزم بطلان التساوى هذا وقد عرفت ان اثبات ذلك دور
بنا فى اخبات الفاعل فلا يتوقف هذا البرهان على كون المبدأ موجبا ولا يلزم من توقفه على حدوث النفس لما عرفت
من عدم ابتناء برهان الحدوث على بطلان التناسخ وانما منع المخالف مشروطة حدوث تمام استعداد البدن لجواز
ان يكون مشروطا بان لا يصادف ذلك التام نفسا مستنسخة فخروج عن الحكمة ودخول فى البحث والانقطاع
فهذا هو البرهان التام المعول عليه على بطلان التناسخ وعليه حجج اخرى اقناعية لا قربية من البرهان
قد حررناها فى بعض كتبنا وقوله مبدأ صورة نوعية اشارة الى ان النفس الناطقة لتجردها لا يمكن ان تكون صورة
نوعية للمادة البدنية قائمة بها مقومة اياها كما فى النفوس الحيوانية والنباتية بل يجب ان يكون مبدأ او
علة لهذه الصورة المقومة وقد تقرر فى كلام الشيخ ان اثبات الكمال على الصورة فى تحديد النفس انما هو ليشمل
النفوس المفارقة لكون القيام بالمادة معتبرا فى الصورة دون الكمال فليتدبر **المسئلة العاشرة** فى ان العاقل
والمدرك لكليهما فى الانسان هو النفس الناطقة لكن تعقلها للمعقولات انما هو بذاتها اى بارتسام تلك
المعقولات فى ذاتها لا فى آلتها وادراكها بالآلات اى بارتسام صور الجزئيات المادية فى الآلات كما اشار اليه بقوله وتعقل
بذاتها وتدرك بالآلات وهذا رد على من توهم ان مدرك الجزئيات انما هو نفس الآلات وذلك لانا نحكم بين
الكلى والجزئى والحاكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما معا ومدرك الكلى هو النفس فلا بد ان يكون مدرك الجزئى
ايضا هو هى فالمدرك بجميع الادراكات الكلية والجزئية فى الانسان شئ واحد اما ان ادراك النفس للمعقولات
انما هو بذاتها فقد مر واما ان ادراكها للجزئيات بالآلات فقط فقد قال الشيخ فى الشفا اما المدرك من القوى للصور
الجزئية على هيئة غير تامة التجريد والتفريد عن المادة ولا مجردة اصلا عن علائق المادة كما تدرك الحواس الظاهرة
فالامر فى احتياج ادراكه الى الآلات جسمانية واضح سهل وذلك لان هذه الصور انما تدرك ما دامت المادة
حاضرة موجودة والجسم الحاضر الموجود انما يكون حاضرا موجودا عند جسم وليس يكون حاضرا مرة وغائبا
اخرى عندنا الليس بجسم فانه لا تنسبه له الى قوة مدركة من جهة الحضور عنده والغيبة عنه فان الشئ الذى ليس

لا مكان

فان قيل لعل ذلك الاستعداد
انما هو للنفوس المستنسخة كما جعلها بعد
مفارقتها عن ابدانها الفاسدة

من كان قبله

في مكان لا يكون للشيء المكاني الذي نسبته بالحضور عنده والغيبة عنه بل الحضور لا يقع الا على وضع وبعد مخصوص عند المحضور وهذا لا يمكن اذا كان الحاضر جسما الا ان يكون المحضور جسما او في جسم واما المدرك للصور الجزئية على تجريد تام من المادة وعدم تجريد البتة من العلائق المادية كالخيال فيحتاج ايضا الى آلة جسمانية فان الخيال لا يمكنه ان يتخيل الا ان يرتسم الصورة الخيالية منه في جسم ارتساما مشتركا بينه وبين الجسم فان الصورة المرتسمة في الخيال من صورة شخص زيد على شكله وتخطيطه ووضع اعضائه بعضها عند بعض في الخيال كالمنظور اليها لا يمكن ان يتخيل على ما هي عليه الا ان يكون تلك الاجزاء والجهات من اعضائه يجب ان يرتسم في جسم يختلف جهات تلك الصورة في جهات ذلك الجسم واجزائه في اجزائه ثم ذكر حديث المربع المجنح الذي اشار اليه المص بقوله للامتياز بين المختلفين وضعا من غير استناد يعني قد يتخيل مربعا مجنحا بمربعين متساويين في جميع الوجوه الا في ان احدهما على يمين المربع او سطحه والاخر على يساره على هذا الشكل ☐ من غير ان يستند هذا المتخيل الى الخارج بل يكون بمحض اختراعنا فالتميز بين جناحي المختلفين ليس بالماهية ولا باللوازم ولا بالعوارض لفرض التساوي فيها بل يجب ان يكون لاختلاف في وضع اجزاء المدرك فيكون جسمانيا اذ لا اختلاف وضع في المجرد وهو المطلوب مما يبين ذلك ما ذكره الشيخ ايضا من انه ليس يمكننا ان نتخيل السواد والبياض في شبح خيالي واحد سادين فيه معا ويمكننا ذلك في جزئين منه يلحظهما الخيال مفترقين ولو كان الجزآن لا يتميزان في الوضع بل كان كل الخيالين يرتسمان في شيء غير منقسم لكان لا يفترق الامر بين المتعذر منهما والممكن فاذن الجزآن متميزان في الوضع والخيال يتخيلهما متميزين في جزئين فان قال قائل وكذلك العقل فجيبه بقولنا ان العقل يعقل السواد والبياض معا في زمان واحد من حيث التصور واما من حيث التصديق فيمتنع ان يكون موضوعهما واحدا واما الخيال فلا يتخيلهما معا لا على قياس التصور ولا على قياس التصديق على ان فعل الخيال انما هو على ما يناسب التصور ولا فعل له في غيره انتهى واعلم ان هذه البيانات وان كانت في الصور الخيالية لكن المعاني الوهمية لما لم ينفك في الادراك عن الصور كان حكمها حكمها قال الشيخ ولما علمت هذا في الخيال فقد علمته في الوهم الذي انما يدرك ما يدركه متعلقا بصور جزئية خيالية واعلم ايضا ان المراد من الجزئيات هي المادية لا مطلقا كما يظهر من كلام الشيخ فلا يرد ادراك النفس هويتها المخصوصة بلا آلة واما تعلقها بالبدن فهو شوق طبيعي بمقتضى المناسبة ولا ارادي ليتوقف على تصور البدن بعينه فلا يرد ان عند تعلقها بالبدن بصورته بعينه فكانت قبل استعمال الآلات مدركة للجزئيات فان قيل حصول الصورة في الآلة ان كان حصولا في النفس عاد المحذور وهو ارتسام الصورة الجزئية في النفس وان لم يكن حصولا في النفس بل حصولا في الآلة فقط على ما هو الظاهر من كلامهم وليست الآلة الا اجزاء من جسم بدني فاية حالة يحصل للنفس يسمونها ادراكا وحضور الشيء عند النفس ولا يحصل بمجرد تحقق ذلك الشيء في نفسه وحصول صورته في مادته واينما ان كانت اضافة محضة فلم لا يكفي ذلك في ادراك الكليات من غير افتقار الى حصول الصورة في النفس قلنا اذا كانت الصورة مرتسمة في آلة النفس كانت في حكم ان يكون مرتسمة في النفس لكون الآلة معلولة للنفس ومرتبطة بها بخلاف ما اذا كانت متحققة في نفسها وحاصلة في مادتها لكونها حينئذ اجنبية لها لا محالة ولذلك الارتباط كانت النفس مدركة للآلات من دون توسط آلات اخرى بل بنفس تلك الآلات المسئلة الحادية عشرة في قوى النفس الناطقة وهي على ثلثة اقسام احدها ما يعم الحيوان والنبات وهي الطبيعية ويسمى النباتية ايضا لاختصاص قواها فيها وثانيها ما يعم

لاختصاص النبات بها الحيوان

مختص بالانسان

الحيوان فقط وهي الحيوانية ولا محالة تكون اخص من الاولى وثالثها ما يختص الانسان وهو القوة العقلية وهي اخص من الاوليين واليه اشار بقوله وللنفس قوى تشارك بها غيرها هي الغاذية وهي التي تحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذي وبتم نفعها بتحصيل جوهر البدن وهو الدم والخلط الذي هو شبيه بالقوة القريبة بالمغتذي وقد يحلل بالالزاق وهو ان يلصق ذلك الحاصل بالعضو ويجعله جزءا منه وبالتشبيه بالعضو المغتذي وقد يختل بكل واحد من هذه الافعال الثلثة اما الاول فكما في علة تسمى اطروفيا وهي عدم الغذاء واما الثاني فكما في الاستسقاء اللحمي واما الثالث فكما في البرص والبهق فهذه الافعال الثلثة لثلث قوى هي اما نفس الغاذية كما هو الظاهر او الغاذية قوة اخرى تستعملها والتي يحصل منها التشبيه تسمى مغيرة ثانية وهي واحدة بالجنس في المركبات المختلفة الاجزاء والنامية وهي التي تداخل الغذاء بين اجزاء المغتذي فتزيد بحسبه طبيعية في الاعضاء الاصلية المتولدة من المني كالعظم والعصب والرباط والمولدة وهي قوة شانها تحصيل البزر وتفصيله الى اجزاء مختلفة وهيآت متناسبة وذلك بان يفرز جزءا من الغذاء بعد الهضم التام ليصير مبدأ لشخص آخر من نوع المغتذي او جنسه ثم تفصل اجزاء من الكيفيات المزاجية فتمزجها امزجة بحسب عضو عضو ثم تفيد بعد الاستحالات الصور والقوى والاعراض الحاصلة للنوع الذي انفصل عنه البزر او لجنسه والمحققون على ان هذه الافعال مستندة الى قوى ثلث على ما عرفت الاولى اي مميزة الحيوانات الاولى التي تحيل البزر الى الاعضاء بحيث يصير قابلا لان منها وهي لا تفارق الانثيين وتخص باسم المحصلة والثانية التي يصير منها المني فتفصل كيفياتها المزاجية وتمزجها امزجات بحسب عضو عضو مثلا للعصب مزاجا خاصا وللشريان مزاجا خاصا وللعظم مزاجا خاصا وبالجملة تعد مواد الاعضاء وتخص هذه باسم المفصلة والمغيرة الاولى تمييزا عن المغيرة التي هي من جملة الغاذية وذلك للمقتدي بها في بدن المولود والثالثة التي تفيد صور الاجزاء وتشكيلها على مقاديرها واوضاعها عند بعضها بعض وكيفياتها وسائر ما يتعلق بها من مقاديرها وبالجملة تلبس كل عضو صورته الخاصة به فيكمل وجود الاعضاء وهذه تخص باسم المصورة وفعلها المني كالمفصلة وفعلها في الرحم وكلام القوم متردد في ان المولدة اسم للقوى الثلث جميعا او للمحصلة معا الاول هو صريح الشفاء والمفهوم من الاشارات والثاني مذهب بعض الاقدمين والمنقول من الشيخ والثالث مذهب الجمهور والمصرح به في القانون كذا في شرح الملخص واخرى اخص منهما بها اي بتلك الاخرى يحصل الادراك اما الجزئي وهي القوى الحيوانية لاختصاص الحيوان بها وهي الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة او للكلي وهي القوة العقلية ويخدم الغاذية قوى اربع هي الجاذبة وهي التي تجذب الغذاء وتوصله الى جميع الاجزاء والماسكة وهي التي تمسك الغذاء حتى يصير شبيها بجوهر المغتذي فان ذلك مما يقع في زمان لا محالة والهاضمة وهي التي تغير الصورة الغذائية لتقرب من الصورة العضوية ومراتب الهضم اربع احدها ان يصير الغذاء كيلوسا اي شبيها بماء الكشك الثخين وهي في المعدة وثانيها ان تخلع صورته النوعية ويستحيل الى الاخلاط ويسمى كيموسا وابتداؤه في الماساريقا وهي عروق ضيقة من المعدة الى الكبد وتمامه في العروق المتصغرة المنتشرة في جميع اجزاء الكبد وثالثها في العروق من حين صعود الخلط في العرق العظيم الطالع من حدبة الكبد ورابعها في الاعضاء من حين ترشح الدم من فوهات العروق والدافعة وهي التي تدفع ما لا يصلح من اجزاء الغذاء ليصير دون غذاء لغلظته وكثافته فيفصل ويضيق المكان ويمنع الغذاء الوارد عن الوصول الى الاعضاء ويفسد ويفسد البدن لا محالة وقد يتضاعف هذه القوى لبعض

الاعضاء

الاعضاء فان هذه القوى الاربع يكون للمعدة بالنسبة الى غذاء جميع البدن ولما اثبت هذه القوى لغذاء ظهر حاجة
والنمو وهو زيادة في الاعضاء الاصلية كما عرفت غير السمن فانه زيادة في الاعضاء المتولدة من الدم كاللحم والشحم
والسمن والمصورة وهي الثالثة من القوى المولدة كما عرفت عندك باطلة لاستحالة صدور هذه الافعال
المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا اشارة الى ما ذكره الامام على ما في شرح المق وهو ان العقل
قاطع بامتناع صدور هذه الافعال المختلفة والتركيبات العجيبة الدالة على غاية الفطنة والحكمة عن قوة بسيطة
ليس لها شعور اصلا مع انها حالة في جسم متشابه الاجزاء او متشابه الامتزاج على اختلاف الرأيين فعلى الاول يلزم
ان يكون الشكل الحادث من فعل المصورة في المني هو الكرة على ما هو شان القوة الغير الشاعرة في المادة المتشابهة
وعلى الثاني يلزم ان يحصل كرات مضمومة بعضها الى بعض والحاصل ان ما يدرك بعلم التشريح من الصور والكيفيات
والاوضاع في بدن الانسان يمتنع ان يجعل فعل القوة المصورة في مادة المني اما من جهة الفاعل فلكونه عديمة
الشعور واما من جهة القابل فلكونه متشابها والجواب عن الاول انه استبعاد وانما يمتنع لو لم يكن ذلك باذن خالقها
بمعنى انه خلقها الذي له او جد هناك كما اشار اليه الشيخ في الشفاء حيث اشار الى فعل القوة المصورة من انه افادة
اجزاء المني في الاستحالة الثانية صورها من القوى والمقادير والاعداد والاشكال والخشونة والملاسة وما يتصل
بذلك مسخرة تحت المنفرد بالجبروت وعن الثاني انه لو سلم بساطة القوة المصورة وتشابه اجزاء المني فلا خفاء
في انه من اجزاء مختلفة الطبايع وح لا يلزم ان يكون الحيوان كرة او كرات اذ لا يلزم ان يكون فعل القوة في المركب
فعلها في واحد واحد من الاجزاء كما مر واما قوة الادراك الجزئي فمنه اللمس وهو اول الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانا
فانه كما ان كل ذي نفس ارضية فان له قوة غاذية ويجوز ان يفقد قوة من الاخرى ولا ينعكس كل كل ذي نفس حيوانية
فله حس اللمس ويجوز ان تفقد قوة قوة من الاخرى ولا ينعكس وذلك لان تركيبه الاول هو من الكيفيات الملموسة
فان مزاجه منها وفساده باختلالها والحس طليعة للنفس فيجب ان يكون الطليعة الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد
ويحفظ به الصلاح وان يكون قبل الطلايع التي تدل على امور يتعلق ببعضها منفعة خارجة عن القوام او مضرة
خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا على الشيء الذي به يستبقي الحيوان من المطعومات فقد يجوز ان يعدم الذوق
ويبقى الحيوان حيوانا فان الحواس الاخرى ربما اعانت على ارتياد الغذاء الموافق واجتناب المضار لكنها لا يعين على
معرفة ان الهواء المحيط بالبدن مثلا محرق او مجمد وبالجملة فان الجوع شهوة اليابس الحار والعطش شهوة البارد
الرطب والغذاء بالحقيقة ما يتكيف بهذه الكيفيات التي يدركها اللمس واما الطعوم فتطييبات فلذلك كثيرا ما يبطل
حس الذوق لآفة تعرض ويكون الحيوان باقيا فاللمس هو اول الحواس ولا بد منه لكل حيوان ارضي واما الامور التي
يلمس فان المشهور من امرها انها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة والثقل والخفة و
اما الصلابة واللين واللزوجة والهشاشة وغير ذلك وغير ذلك فانها تحس تبعا لهذه المذكورة فالحرارة
والبرودة كل منهما يحس بذاته لا لما يعرض في الالة من الانفعال بها واما الصلابة واللين او اليبوسة والرطوبة
فقط انها لا تحس لذاتها بل يعرض من الرطوبة ان الجميع لنفوذ ما ينفذ في جسمه ويعرض لليبوسة ان يعصي
فيجمع العضو الحاس ويعصره والخشونة ايضا يعرض له مثل ذلك بان يحدث الاجزاء الناتئة عصرا او لا يحدث
الغائرة شيئا والاملس يحدث ملاسة واستواء واما الثقل فيحدث تمددا الى اسفل والخفة خلاف ذلك
والحق انه ليس من شرط المحسوس بالذات ان يكون الاحساس به من غير انفعال يكون منه فان الحار اذا انفعل

بسخن

يحس لم يحس وبالحقيقة ليس انما يحس بما في المحسوس بل بما يحدث منه في الحاس فكذلك الانفصال عن البارد والخشن
والتملس من الاملس والتمدد في جهة معلومة من الثقيل او الخفيف اذا احدث في الآلة حس بها لا بتوسط حر او برد
او لون او طعم او غير ذلك من المحسوسات حتى كان يجب لاجل ذلك المتوسط غير محسوس اولا او غير محسوس بالذات
بل محسوسا ثانيا او بالعرض ثم ان ههنا ضربا اخر مما يحس مثل تفرق الاتصال الكائن بالضرب وغير ذلك وفي اللمس
من المعدودات وكذلك الملذات اللمسية مثل لذة الجماع ونحو ذلك فيجب النظر في انه كيف يحس بتلك القوة اللمسية فنقول
كما ان الحيوان متكون بالامتزاج كذلك هو متكون بالتركيب وكما ان من فساد المزاج ما هو مفسد كذلك من فساد التركيب
ما هو مهلك وكما ان اللمس حس يجب ان ينفي به ما يفسد المزاج كذلك هو حس ينفي به ما يفسد التركيب فاللمس اذن يدرك
به تفرق الاتصال ومضاده وهو عوده الى الالتيام وكل حال مضادة لحال البدن فانها يحس بها عند الاستحالة
والانتقال اليها ولا يحس بها عند حصولها واستقرارها وذلك لان الاحساس انفعال ما او مقارن لانفعال
ما والانفعال انما يكون عند زوال شيء وحصول شيء واما المستقر فلا انفعال به فالالم واللذة ايضا من المحسوسات
اللمسية ويفارق اللمس في هذا المعنى سائر الحواس لان سائر الحواس منها ما لا لذة لها في محسوساتها ولا الم مثل البصر
فانه لا يلتذ بالالوان ولا يالم بل النفس تالم بذلك وتلتذ بذلك من طريق الخيال وكذلك الحال في الاذن فان تالمت الاذن
من صوت شديد او العين من لون مفرط كالضوء فليس تالم من حيث تسمع او تبصر بل من حيث تلمس لانه يحدث فيها الم
لمسي وكذلك يحدث فيها بزوال ذلك لذة لمسية واما الشم والذوق فيالمان ويلتذان اذا تكيفا بكيفية ملائمة او
منافرة بخلاف اللمس فانه قد يالم بالكيفية الملموسة ويلتذ بها وقد يالم ويلتذ بغير توسط كيفية هي المحسوس الاول
بل بتفرق الاتصال والالتيام كل ذلك في الشفاء وهي قوة منبثة في البدن كله لما مر من شدة الاحتياج اليه الا
ما كان عدم الحس انفع له كالكبد والطحال والكلية لئلا يتاذى باكثر ما يلاقيها من الحاد اللذاع فان الكبد مولد
للصفراء والسوداء والطحال والكلية مصبان لمائية لذاعة وكالرية فانها دائمة الحركة فلو تالمت باصطكاك بعضها
ببعض ومولد للابخرة الحادة ومصب مصعد للمواد فيتاذى بذلك وكالعظام فانها اساس البدن ودعامة
الحركات فلو احست لتالمت بالضغط والمزاحمة وبما يرد عليها من المصاكات قال الشيخ ومن خواص اللمس ان جميع الجلد
الذي يطيف بالبدن حساس باللمس ولم يفرد له جزء منه وذلك لان هذا الحس لما كان طليعة على الواردات
على البدن التي تعظم مفسدتها ان تمكنت من اي عضو وردت عليه وجب ان يجعل جميع البدن حساسا باللمس لان
الحواس الاخرى قد يتادى اليها الاشياء من جهة ما سنه ومن بعد فيكفي ان يكون آلتها عضوا واحدا اذا ورد عليه المحسوس
الذي يتصل به ضرر عرفت النفس ذلك فاتقته ونحت بالبدن عن جهته فلو كانت الآلة اللامسة بعض الاعضاء
لما شعرت النفس الا بما يماسها وحده هاذه المفسدات وفي تعدده ووحدته نظر الجمهور على ان للامسة قوة واحدة
بها يدرك جميع الملموسات كسائر الحواس فان اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف الادراكات لان يستدل بذلك على
تعدد مباديها وذكر في القانون ان اكثر المحصلين على ان اللمس قوى اربع وقال في الشفاء ويشبه ان يكون قوى اللمس
قوى كثيرة كل واحدة منها يختص بمضادة فيكون ما يدرك به المضادة التي بين الثقيل والخفيف غير الذي يدرك
به المضادة التي بين الحار والبارد فان هذه افعال اولية للمس يجب ان يكون لكل جنس منها قوة خاصة الا
ان هذه القوى لما انتشرت في جميع الآلات بالسوية ظنت قوة واحدة كما لو كان اللمس والذوق منتشرين في البدن
كله انتشارهما في اللسان يظن مبدؤهما قوة واحدة فلما تميزا في عضو اللسان عرفنا اختلافهما ولا يبعد ان يكون

لكل واحدة من هذه القوى آلة تخصها بل يجوز ان يكون آلة واحدة مشتركة لها ويجوز ان يكون انفسها في الالات عين
محسوس ثم قال في مبحث السمع والمتشكك ان يتشكك فيقول انه كما انكم تشككتم في اللمس فجعلتموه قوى كثيرة فان السمع ايضا
يدرك المضادة التي بين الصوت الثقيل والحاد والتي بين الصوت الخافت والجهير والصلب والاملس والمتخلخل وغير ذلك فلم
لا يجعلونه قوى فالجواب عن ذلك ان محسوسه الاول هو الصوت وهذه اعراض تعرض لمحسوسه الاول بعد ان يكون صوتا و
اما هناك فكل واحدة من المتضادات يحس لذاتها لا بسبب اخر انتهى قال شارح المقاصد لما كان السؤال في الذوق لمكان يدرك
للطعوم المتضادة ظاهرا اجاب الامام بان الطعوم وان كثرت فبينها مضادة واحدة بخلاف الملموسات فان بين الحرارة والبرودة
نوعا من التضاد غير النوع الذي بين الرطوبة واليبوسة ثم اورد على الامام بان دعوى تنوع التضاد في الملموسات ان كانت
من جهة ان تنوع المعروضات يوجب تنوع الاضافات العارضة لها فالكل سواء وان كانت بالنظر الى نفس التضاد العارض فلا بد من
برهان ومعرفة انتهى وللامام ان يختار الاول ويمنع تنوع المطعومات والملموسات ويستند بما قال الشيخ حيث عد الطعوم
بقوله والطعوم البسائط وكر الذوق وهي الحلاوة والمرارة والحموضة والقبض والعفوصة والحرافة والدسومة والبشاعة
والتفه ثم قال والتفه يشبه ان يكون كانه عدم الطعم وهو كما يذاق من الماء ومن بياض البيض واما هذه الاخرى فقد تكون
بسبب انها متوسطا وانها انما هي مع ما يحدث ذوقا وقد يحدث بعضها المسافة مركب عن الكيفية الطعمية ومن التاثير اللمسي شيء واحد
لا يتميز في الحس فيصير ذلك الواحد كطعم محض متميز فانه يشبه ان يكون طعم من الطعوم المتوسطة بين الاطراف يصحبه تفريق
واسخان فيسمى جملة ذلك حرافة واخر يصحبه تفريق من غير اسخان وهو الحموضة واخر يصحبه تجفيف وتكثيف وهو العفوصة وعلى
هذا القياس انتهى ومثل ذلك يمكن ان يقال في المبصرات ايضا ثم قال شارح المقاصد وههنا بحث اخر وهو ان المدرك باللمس
هو المضادات كالحرارة والبرودة دون التضاد فانه من المعاني العقلية فكيف جعلوا مبنى تعدد اللامسة تعدد انواع التضاد
وجوزوا ادراك القوة الواحدة للمدركات المتضادة كالباصرة للسواد والبياض ولم يجعلوا ذلك اثار المختلفة من مبدأ واحد
بالذات والاعتبار انتهى ولا يخفى ان المراد من التضاد ههنا من المتضادات لا ما هو من المعاني العقلية وان ادراك المتضادين
ليس فعلا لهما بل انفعالا منهما والمقابل لهما انما هو محل القوة الذي ليس واحدا لا بالذات ولا بالاعتبار فليتدبر ومما ذكرنا
ظهر ان ما في الحواشي الشريفية وغيرها من كون ذهاب المحققين الى تكثير القوى اللمسية مبنيا على ان القوة الواحدة لا يصدر
عنها اكثر من واحد ليس بشيء هذا واعلم ان ما قال بعضهم من ان اللامسة ثابتة للافلاك وان لم يكن هناك كون وفساد يحتاج
الى جلب الملائم ودفع المنافي بل لاغراض اخر كالتلذذ بالملامسة والاحتكاك وكذا ما ذهب اليه بعض اخر من ثبوتها للعناصر
بناء على هربها الثقيل من العلو الى السفل والخفيف بالعكس على نهج واحد يدل على شعورها بالملائم وغير الملائم وكذا ما نقل
عن الاقدمين من ثبوت الشم والروائح للافلاك والكواكب تائيدا لبعض المتاخرين بذلك بوجدانهم عند اتصالهم
بالفلكيات في النوم واليقظة روائح اطيب من المسك والعنبر بالنسبة لما عندنا بما هنالك وباتفاق ارباب العلوم الروحانية
من اهل التسخير على ان لكل كوكب بخورا مخصوصا ولكل روحاني رائحة معروفة يستنشقونها ويتلذذون بها بروائح
الاطعمة المصنوعة لهم فيفيضون على من يتوسلهم بذلك انما هو مستند له على ما في شرح المقاصد وغيره شبيه بالاقوال
الشعرية غير لائق ذكره في المقامات العلمية وسبب الذوق وهو قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وهو آلة
اذ منفعته في الفعل الذي به يتقوم الانسان وهو تشهية الغذاء واختياره وبالجملة يتمكن به على جذب الملائم ودفع المنافي
من المطعومات كما ان اللمس يتمكن به على مثل ذلك من الملموسات وهو يوافق اللمس في الاحتياج الى الملامسة ويفارقه في ان نفس
ملامسة المطعوم لا يؤدي الطعم كما ان نفس ملامسة الحار يؤدي الى الحرارة بل يفتقر الذوق في ادراك الطعم المذوق

الى حفظ

الى توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة عن الآلة المسماة بالملعبة الخالية عن المذاق عن مثل ذلك الطعم والضد له عن ضد
ذلك الطعم بل عن الطعوم كلها ليؤدي طعم المذوق كما هو الى الذائقة فان المريض اذا تكيف لعابه بطعم الخلط الغالب له يبدي
طعوم الاشياء المستوية بذلك الطعم فان الممرور يجد طعم العسل مرا ومن في معدته رطوبة حامضة يجد حامضا قال الشيخ وتمام تو
نظر هل هذه الرطوبة انما تتوسط بان يخالطها اجزاء ذي الطعم مخالطة منتشرة فيها ثم تنفذ فتغوص في اللسان حتى تخالط الحاس
فيحس او يكون نفس الرطوبة يستحيل الى قبول الطعم من غير مخالطة فان كان المحسوس هو المخالط فليست الرطوبة بواسطة
بل واسطة تسهل وصول الجوهر المحسوس الحامل للكيفية نفسها الى الحاس واما الحس نفسه فانما هو يماسه الحاس للمحسوس
واسطة وان كانت الرطوبة تقبل الطعم وتتكيف به فيكون المحسوس بالحقيقة ايضا هو الرطوبة ويكون ايضا بلا واسطة ويكون
الطعم اذا لاقى آلة الذوق واحسته فيكون لو كان للمحسوس الوارد من خارج سبيل الى المماسة الفاضية من غير هذه الواسطة
لكان ذوق لا كالبصر الذي لا يمكن ان يلاقي آلة الابصار بلا واسطة واذا مست الآلة المبصرة لم يدرك لكنه بالحري ان يكون
هذه الرطوبة للتسهيل وانها تتكيف وتختلط معا ولو كان سبيل الى المماسة المستقصاة من غير هذه الرطوبة لكان يكون
ذوق فانتهى ومنه الشم وهو قوة مودعة في الزائدتين الناتئتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدل على ذلك
بطلان القوة الشامة عند فساد مزاج هذا الجزء من الدماغ مع سلامة سائر اجزائه وكذا الدليل على كون سائر القوى
المذكورة في محالها المفردة لها هو ان الآفة فيها توجب الآفة في تلك القوى ويفتقر الى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة
الى الخيشوم اختلف الناس في الرائحة فمنهم من زعم انها تتادى بمخالطة شيء من جرم ذي الرائحة متحلل منتشر فيخالط الهواء
المتوسط ومنهم من زعم انها تتادى باستحالة من المتوسط من غير ان يخالطه شيء من جرم ذي الرائحة متحلل عنه وهذا ما
اختاره المص وهو الاشهر ومنهم من قال انها تتادى من غير مخالطة واستحالة ومعنى هذا ان الجسم ذا الرائحة يفعل في الجسم
وهو الجسم الذي فيه القوة الشامة عليه الرائحة وبينهما جسم لا رائحة له من غير ان يفعل في المتوسط بل يكون المتوسط ممكنا
من فعل ذلك فيه هذا حجة القائل الاول لو لم يكن الرائحة بسبب تحلل شيء لما كانت الحرارة وما يهيج الحرارة من الدلك ومما يجري
مجراه مما يذكي الروائح ولما كان البرد يخفيها فتبين ان الرائحة انما تتصل ببخار يتحلل من ذي الرائحة يخالط وينفذ فيه ولهذا
اذا استقصيت تشمم التفاحة ذبلت لكثرة ما يتحلل منها حجة القائل الثاني لو كانت الروائح التي تملأ المحافل انما تكون بتحلل
شيء لوجب ان يكون الشيء ذو الرائحة ينقص وزنه ويقل حجمه مع تحلل ما يتحلل منه حجة القائل الثالث لا يمكننا ان نقول ان
البخار يتحلل من ذي الرائحة فيسافر مائة فرسخ ولا ايضا يمكننا ان ذا الرائحة استحال له … من النار في تسخينها …
القوية انما تتحلل لها الى حد وقد نجد من وصول الروائح الى بلاد بعيدة ما يزيل الشك في ان وصولها لم يكن بسبب بخار
انتشر او استحالة … علم ان بلاد اليونانيين والمغاربة لا ترى فيها رخمة البتة ولا تأوي اليها وبينها وبين البلاد التي بها
مسافة كبيرة … بما ذكرنا وقد اتفق في بعض السنين انه وقعت ملحمة بتلك البلاد فسافرت الرخم الى الجيف ولا دليل لها
الا الرائحة كذا في الشفاء حقق المقام بقوله فنقول لعل انه يجوز ان يكون المشموم هو البخار ويجوز ان يكون الهواء المستحيل
عن ذي الرائحة فيصير ذا رائحة فيكون حكمه ايضا حكم البخار فيكون كل شيء لطيف الاجزاء من شأنه ان ينفذ اذا بلغ آلة الشم ولاقاها
كان بخارا او هواء مستحيلا الى الرائحة احس به وقد علمت ان كل متوسط يوصل اليه بالاستحالة … المحسوس به ايضا لو يمكن
من ملاقاة الحاس لا احس به بلا واسطة ثم قال واما حديث النادية فامر بعيد لان النادية لا يكون الا مبينة للمؤدي عنه
المؤدي اليه واما الجسم والرائحة فلا يحتاج الى ذلك فانك لو توهمت الكافور قد عدم دفعة لم يمنع ان تكون رائحته باقية
في الهواء فلذلك لا حجة لمخالطة او استحالة واما حديث الرخم فانه قد يجوز ان يكون رياح قوية تنقل الروائح الابخرة

فرسخ

عن الجيف

عن الجيف الى المسافة المذكورة فى اعلى الجو فيحس بها نا هو انفى حس من الناس واعلى مكانا مثل الرخم وان نعلم ان الروايح
فلن كانت قد تصل الى اكثر من الجو الا ان ضعفها تميل الى الناس بكثير فقد ينادي اليها المبصر من مسافة بعيدة وهو محلق فى الجو
حتى يبلغ اتصالها في البعد بلغا بعيدا جدا وحتى يكون ارتفاعها اضعاف ارتفاع قلل الجبال الشامخة فقد راينا قلل الجبال
الشامخة وقد جاوزها الشي محلقة حتى كاد ان يكون ارتفاعها اضعاف ارتفاع تلك الجبال وقللها قد ترى من ستة وسبع مراحل
فلا يبعد ان يكون الرخم قد علت فى الجو بحيث ينكشف لها بعد هذه المسافة فراى الجيف فان كان لينكشف تادى اشباح هذه الجيف
فتادي روايحها التى هى اضعف تادبا اولى بالاستنكار ومنه السمع وهو قوة موعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ يتوقف
على وصول الهوا او الماء او نحوهما من الجسم الرطب السيال التى ما صرح به الشيخ في الشفا المنضغط بين القارع والمقروع
والقالع والمقلوع مع مقاومته منكيف بكيفية الصوت المعلول لتموج ذلك الجسم السيال وسيجى بيان ذلك فى مبحث المسموعات
من الاعراض الى الصماخ وليس المراد بوصول الهوا المنضغط الى الصماخ ما هو المتبادر من هذه العبارة اعنى ان هوا
واحدا بعينه يتموج وينكيف بالصوت ويصل الى الصماخ بل ان ذلك الهوا الواحد يتموج بتموجه الهوا المجاور له ويكيفه بالصوت
ثم يتموج المجاور لهذا المجاور وينكيف بالصوت وهكذا الى ان يتموج الهوا الراكد في الصماخ وينكيف بالصوت فيسمعه
العصب الحاس والدليل على ان السماع انما هو بوصول الهوا المتموج الى الصماخ هو ما سياتى من ان الصوت تابع لذلك
التموج فان له في تجويف الصماخ هوا راكدا وراه كالجدار مفروش عليه العصب الحاس للصوت فلا بد من انتهاء التموج
الى ذلك الهوا الراكد فى الصماخ ليتموج ويصل تموجه الى ذلك العصب فيحس الصوت التابع له وذكروا لهذا شواهد
الاول ان الصوت يمال مع هبوب الرياح ولا يسمعه من كان الهبوب من جهته لعدم وصول الهوا الى صماخه الثاني ان من وضع طرف
انبوبة فى فمه وطرفها الاخر فى صماخ انسان وتكلم فيها بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون غيره من الحاضرين وما ذلك
الا لمنع الانبوبة وصول الهوا الحامل للصوت الى صماخهم الثالث انا نرى سبب الصوت كضرب الفاس على الخشبة مثلا ويتاخر
سماع الصوت عنه زمانا يتفاوت بحسب تفاوت المسافة قربا وبعدا فلولا ان السماع يتوقف على وصول الهوا لما كان كذلك
واجيب عن الكل بان غايتها الدوران ولا يفيد القطع وقال شارح المقاصد والحق ان هذه امارات ربما يفيد اليقين
الحدسي وان لم يتم حجة واستدل على بطلان التوقف بوجوه الاول انه لو كان كذلك لما ادركنا جهة الصوت وحده في القرب والبعد
لان الوصل لا يكون الا في الصماخ والجواب بما سياتى في مبحث المسموعات من بيان سبب ادراك جهة الصوت وقربه وبعده
الثاني انا ندرك صوت المؤذن عند هبوب الرياح بميلها عن جهتها الى خلافها والجواب ان ذلك ينبئ عن امكان الوصول
في الجملة وان لم يكن على وجهه ولذا لا يخلو عن تشوش السماع الثالث ان الحروف الصامتة الانية كالتاء والطاء والدال لا
وجود لها الا في ان حدوثها فلا بد ان يكون سماعنا اياها قبل وصول الهوا الحامل لها اليها والجواب يعرف تمامه من
بيان كيفية وصول الهوا الى الصماخ الرابع ان حامل حروف الكلمة الواحدة اما هوا واحد او متعدد فعلى الاول يجب ان
لا يسمعها السامع الواحد مرارا كثيرة والجواب ان الحامل لها اهوية متعددة لكن الواصل الى السامع الواحد جاز ان
يكون واحدا ولو فرض تعدد الواصل ايضا جاز ان يكون السماع مشروطا بالوصول اول مرة فيكون شرط السماع فيما
بعدها منتفيا الخامس انا نسمع صوتا من وراء الجدار غليظ جدا مع احاطته بجميع الجوانب فلا يمكن ان يكون ذلك
بسبب وصول الهوا الحامل له الى الصماخ فان الهوا ما لم يتشكل بشكل مخصوص لم ينكيف بكلمة مخصوصة ونفوذ الهوا الحامل
له باقيا على الشكل المخصوص في الجدار المذكور ومنافذه الضيقة جدا مما لم يعقل والجواب انه ان لم يكن هناك منافذ
اصلا فلا نسلم السماع الا ترى انه كلما كانت المنافذ اقل كان السماع اضعف واما بقاء الشكل فان اريد به حقيقة الشكل الذي يعرض

للهوا فيصير سببا لحدوث الكيفية المخصوصة فلا حاجة لنا الى بقائه لانه من المعدات وان اريد به تلك الكيفية المسببة عنه
المسماة بالصوت فلا استحالة بل لا استبعاد في بقائه مع النفوذ في المضائق هذا ولما ثبت ان سماع الصوت بحدوثه
مشروط بالهوا ونحوه ثبت ان ليس لتماس الافلاك صوت ولو فرض لا يمكن وصوله الينا لامتناع النفوذ في جرم الفلك فما نسب
الى الاقدمين من انهم يثبتون للفلكيات اصواتا عجيبة ونغمات غريبة يتحير من سماعها العقل ويتعجب منها النفس وحكي عن فيثاغورس
انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال
القوى البدنية ورتب عليها الالحان والنغمات وكمل علم الموسيقى فهو من المرموزات واما من قبيل التخيلات التي قد عرفت ومنها
البصر وهو قوة مودعة في ملتقى العصبتين المجوفتين النابتتين من غور البطنين المقدمين من الدماغ يتيامن النابت
منهما يسارا ويتياسر النابت منهما يمينا فيلتقيان ويصير تجويفهما واحدا ثم ينفذ النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى
اليسرى وهذا الملتقى يسمى بمجمع النورين ويتعلق بالذات بالضوء واللون وبتوسطهما بسائر المبصرات كالشكل والمقدار
وغيرهما وهو راجع فينا الى تأثر الحدقة واما في الله تعالى حيث يتصف بالابصار فليس كذلك لاستحالته بل راجع الى العلم الحضوري
بالمبصرات كما سيجيء انشاء الله وهذا الكلام انما يلائم مذهب الانطباع فان تأثر الحدقة انما يظهر حينئذ واما على ما هو مختاره من خروج
الشعاع فيفتقر كما لا يخفى ويجب حصوله مع شرائطه اي شرائط الابصار وهي المقابلة بين الرائي والمرئي وعدم البعد القريب المفرط
وكذا عدم الصغر المفرط وعدم الحجاب وكون المرئي كثيفا مانعا من نفوذ الشعاع فيه وكونه مضيئا اما مستضيئا او سلا لها
والقصد الى الاحساس وتوسط الشفاف وهو غير عدم الحجاب فهذه عشرة كاملة كما قيل وهذا الاشتراط انما هو عند الفلاسفة
والمعتزلة دون الاشاعرة فيجوزون الابصار بدون هذه الشرائط وعلمهما بخروج الشعاع من البصر على هيئة مخروط راسه
عند العين وقاعدته عند المرئي اما مصمت ومؤتلف من خطوط مجتمعة في قبالة الراس متفرقة في قبالة القاعدة فما وقع عليه
اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطرافها لم يدركه ولذلك يخفى على البصر الاجزاء التي في غاية الصغر او لا بخروج
مخروط بل بخروج خط واحد فاذا انتهى الى المبصر انبسط على سطحه بسرعة فيتخيل هيئة مخروط وقد ذهب الى كل من هذه الثلثة
طائفة وهذا هو مذهب الرياضيين لا بالانطباع اي بان ينطبع صورة المرئي في العين كما هو مذهب ارسطو وتابعيه وهو
المعروف بمذهب الطبيعيين وههنا مذهب ثالث وهو ان الشفاف الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع البصري ويصير
بذلك آلة للابصار من دون ان يخرج الشعاع او ينطبع الصورة وتمسك ارباب الشعاع بوجوه الاول ان من قل شعاع
بصره كان ادراكه للقريب اصح من ادراكه للبعيد لتفرق الشعاع في البعيد ومن كثر شعاع بصره مع غلظ كان ادراكه للبعيد
اصح لان الحركة في المسافة البعيدة يفيده رقة وصفاء ولو كان الابصار بالانطباع لما تفاوت الحال الثاني ان الاجهر يبصر
بالليل دون النهار لان شعاع بصره لقلته يتحلل نهارا بشعاع الشمس فلا يبصر ويجتمع ليلا فيقوى على الابصار والاعشى بالعكس
لان شعاع بصره لغلظه لا يقوى على الابصار الا اذا افادته الشمس رقة وصفاء والثالث ان من نظر الى صحيفة وادامها
لم يظهر له منها الا السطر الذي يحاذيه نحو البصر وما ذاك الا لانه مسقط سهم مخروط الشعاع اصح ادراكا من جوانبه ورابعها
ان الانسان يرى في الظلمة كأن نورا انفصل من عينيه واشرق على انفه واذا غمض عينيه على السراج يرى كأن خطوطا شعاعية
اتصلت بين عينيه والسراج الخامس ان المتوسط بين البصر وما يقابله اذا كان حجما لطيفا لا يحجبه فما ذلك الا لان الشعاع
ينفذ في المتوسط على الاول ولا ينفذ على الثاني السادس ان الانسان اذا راى وجهه في المرآة فذلك اما لانه ينطبع من الوجه صورة في المرآة ثم ينطبع من
تلك الصورة صورة اخرى في العين كما يزعمه اصحاب الانطباع واما لان الشعاع الخارج من البصر ينعكس من المرآة لصقالتها
الى الوجه فيصير الوجه مرئيا والاول باطل لانه صورة الوجه لو انطبعت في المرآة او لما مثلا لانطبعت في موضع معين ولم يتغير

يعني

عن موضعها بزوال الشئ اخر الا ترى ان الحائط اذا اخضر لانعكاس الضوء عن الخضرة اليه لزم ذلك اللون موضعا
معينا من الجدار ولم يختلف باستقال الرائى من مكان الى اخر لكن نرى صورة الشجرة يختلف مكانها فى الماء او فى المراة بحسب
انتقال فيعين الثانى ومما يدل على صحة هذا ان الناظر الذى للانسان قد ينطبع فيه شبح مرئى ينعكس عنه الى بصر ناظر اخر
حتى يراه هذا الناظر الثانى ولا يراه صاحب الحدقة التى يتمثل فيها الشبح ولو كان لذلك حقيقة انطباع فى ناظره لوجب ان يتساويا
كل منهما فى ادراكه اذ عندهم حقيقة الادراك تمثل شبح الناظر فيكون كل من تمثل فى ناظره شبح راه ومما يدل ايضا على ان
ذلك ليس منطبعا فى المراة انه يرى المرئى فى المراة بحيث لا يشك انه ليس فى سطح المراة وانما هو كالغائر فيه والعميق عنه وهذا
العمق لا يخ اما ان يكون بعدا فى غور المراة وليس للمراة ذلك الغور ولا ايضا ان كان لها ذلك الغور كانت المراة مما يرى
ما ينطبع فى باطنها فيجب ان يكون ذلك البعد بعدا فى خلاف جهة غوره وهذا الوجه هو الذى قاله فى الشفا ان هذه حجة فى
حلها ادنى صعوبة والجواب عن الكل انه لا يدل على المط وهو كون الابصار بخروج الشعاع اما هذا الاخير فلما قيل انه
على تقدير بطلان الانطباع بل لا يدل على ان الابصار انما هو بخروج الشعاع لان الانطباع وخروج الشعاع ليسا طرفى
نقيض ليمتنع ارتفاعهما معا وليس يجب ان يكون السبب فى كل شئ معلوما لنا على التفصيل فلم لا يجوز ان يكون كون الصقيل
بحيث يكون نسبته الى المرئى كنسبة العين الى الصقيل مقتضيا لحصول الاحساس بذلك المرئى وان لم يعرف لذلك علة مفصلة
وهذا ما قال الشيخ فى دفع هذه الشبهة وحاصله انا بعد ما برهنا على صحة الانطباع نقول كما كان من شان الجسم المستنير
الملون ان يفعل فى الجسم الذى يقابله اذا كان صقيلا قابلا للشبح مثل البصر وبينهما جسم شفاف لا لون له تاثيرا هو صورة
مثل صورته من غير ان يفعل فى المتوسط لكونه شفافا غير قابل فليكن بدل المتوسط الواحد متوسطان الشفاف والصقيل
وبدل الوضع الواحد وضعان وضع البصر مع الصقيل ووضع الصقيل مع الجسم المستنير فيكون من شان هذا الجسم
المستنير ان يفعل فى كل ما قابل لمقابل له صقيلا يكون مقابله فى شفيف ولو صقيل بعد صقيل الى غير النهاية بعد ان يكونا
على وضع محدود فاذا هو مثل صورته من غير ان يفعل فى الصقيل البتة فيكون المستفاد من الصقيل شيئا يحتاج اليها فى
يفعل شئ فى شئ اخر ولا يكون ذلك الفعل بعينه فيهما فاذا كان كذلك فلا نقول انا نرى خيال الصقيل وخيال الشئ الاخر
معا الى البصر ويراهما معا فى جزء واحد من الناظر ظن ان الخيال فى الصقيل هذا محل الجواب يمنع كون الصورة التى
نرى فى المراة منطبعة فى المراة بل هى ايضا منطبعة فى البصر كسائر المرئيات واما الوجه الذى قيل هذا الاخير اعنى الوجه
الخامس فلان اشتراط كون المتوسط لطيفا لا يلزم ان يكون لنفوذ الشعاع فيه بل يمكن تادية شبح المبصر الى العين على
ما يراه اصحاب الانطباع واما الاربعة الاول فلما فى شرح المقاصد فى انها لا تدل الا على ان فى العين نورا ونحن لا ننكر
ان فى الات الابصار اجساما شعاعية مضيئة تسمى بالروح الباصرة يرتسم منها بين العين والمرئى مخروط وهمى يدرك
المرئى من جهة زاويته التى عند الجليدية تشتد حركتها عند رؤية البعيد فيتحلل لطيفها وينفعل الى تلطيفها اذا غلظ ويكثف
اذا ضعف ورق فوق ما ينبغى ويحدث منها فى المقابل القابل اشعة واضواء يكون فوقها فى ما يحاذى مركز العين الذى
هو بمنزلة الزاوية للمخروط الوهمى ولشدة استنارته يكون الصورة المنطبعة فيه اظهر وادراكها اقوى ويشبه ان يكون هذا
هو مراد القائلين بخروج الشعاع يجوزا منهم كما يقال الضوء يخرج من الشمس والا فهو باطل قطعا اما اذا اريد حقيقة الشعاع
الذى هو من قبيل الاعراض فظ وان اريد به جسم شعاعى يتحرك من العين الى المرئى فلانا قاطعون بانه يمتنع ان يخرج من العين
جسم ينبسط فى لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا انطبق الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا فتحت خرج مثله وهكذا وان يتحرك
الجسم الشعاعى من غير قاسر ولا ارادة الى جميع الجهات وان ينفذ فى الافلاك ويخرقها الى الكواكب وان لا يتشوش

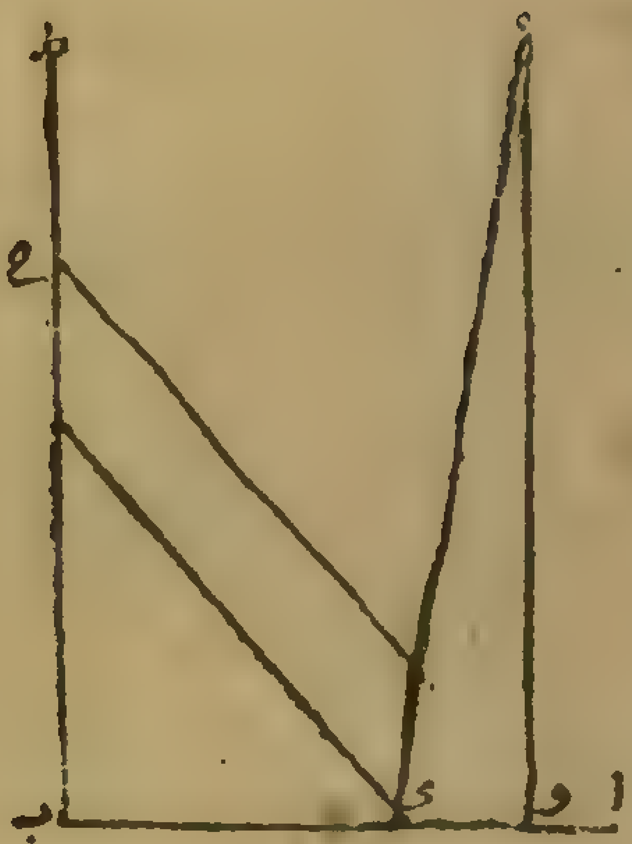
بسوء الوجه

هبوب الريح ولا يتصل بغير المقابل كما في الاصوات حيث تميلها الرياح الى الجهات ولانه يلزم ان يرى القمر قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما وليس كذلك بل ترى الافلاك بما فيها من الكواكب دفعة ويلزم ايضا ان يرى ما في الخرق لكثرة المسام فيه بدليل الرشح دون ما في الزجاج او الماء ولو كان دخوله بهما من جهة المسام لوجب ان يكون نفوذها من غير ان يرى الشيء بمجموعه ثم ابطل ايضا قول اصحاب الشعاع بانهم ارادوا بخروج الشعاع حدوثه من المبدأ الفياض على هيئة المخروط المذكور عند مقابلة المرئي للبصر وسموه خروجا تجوزا ولا يخفى بعده ثم تشنيعه ايضا وان كانت اقل من شناعة الاول ومن ادلتهم ما نقله في عمدتها وهو المنقول عن جالينوس وهو ان الجسم لا ينطبع فيه من الاشكال الا ما يساويه في المقدار فيجب على تقدير كون الابصار بنفس الانطباع او مشروطا به ان لا يبصر من الاشياء الا قدر نقطة الناظر منا لكنا نبصر نصف كرة العالم والجواب انه لا يمتنع حصول شبح الكبير في الصغير انما الممتنع حصول الكبير في الصغير فلو كان المبصر نفس الشيء على ما توهمه المتاخرون من كلام المعلم الاول وحكي عنه كان ذلك واردا لا محالة واما اذا كان انطباع الشبح شرطا للابصار وكان المبصر هو الامر الخارجي على ما هو الحق فلا يرد عليه ذلك فان شبح الشيء قد لا يساويه وان كان موجبا للابصار على ما هو عليه هذا واما المذهب الثالث فيمكن ابطاله بمثل ما ذكر في ابطال الشعاع وقالوا ايضا انا نعلم بالضرورة ان الشعاع الذي في عين بعوضة لا يمكن ان يقوى على احالة نصف كرة العالم الى كيفيته وايضا لو توقف الابصار على استحالة المشف المتوسط لكان كلما كانت العيون اكثر كان الابصار اقوى لان ذلك ليس مما لا يقبل الاشتداد لانه من باب القوى والحالات فيجب ان يكون ضعفاء البصر اذا اجتمعوا راوا اقوى واذا تفرقوا راوا اضعف كذا في الشفاء على انا نقول تلك الكيفية ان قبلت الاشتداد فذاك والا فعند اجتماع العيون لو لم يحصل تلك الحالة لشيء من العيون لزم ان لا يقع الابصار لاحد وهو باطل ولو حصلت لبعض العيون فقط مع كونه ترجيحا من غير مرجح يلزم ان لا يراه الا ذلك البعض ولو حصل لكل من تلك العيون لزم اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد شخصي لا يقال لا يلزم ذلك لانه اذا كان امور يصلح ان يكون كل منها علة مستقلة لامر فايها سبق كان هو العلة كما مر في مبحث الماهية في علية عدم العلة لعدم المعلول لانا نقول فيلزم ان لا يرى غير ذلك السابق من العيون اذ لا معنى لرؤية احد بكيفية شعاع بصر غيره هذا ولما اصحاب الانطباع فقالوا كما ان سائر المحسوسات ليس يكون ادراكها بان يرد عليها شيء من الحواس بارزا اليها متصلا بها او مرسولا اليها كذلك الابصار ليس يكون بان يخرج شعاع البتة فيلقى المبصر بل بان يتادى صورة المبصر الى البصر بتادية المشف وليس المراد من تادية المشف ان الهواء يقبل صورة المبصر فيحملها الى البصر بل المراد ان من شان الجسم المستنير ان يتادى شبحه الى المقابل له اذا كان قابلا للشبح ان لم يكن بينهما عائق هو الملون بل كانت الواسطة مشفة كالهواء ولو كانت الواسطة فاعلة لها او لا ثم مودية لادت الى الابصار كلها كيف كان وضعها كما تؤدي الحرارة الى الملامس كلها كيف كان وضعها كذا في الشفاء والمشهور ان المراد من كون الشيء قابلا للشبح هو كونه صقيلا فقالوا الرطوبة الجليدية التي تشبه البرد والجمد هي مثل المرآة فاذا قابلها متلون ينطبع مثل صورته فيها لا بان ينفصل من المتلون شيء ويمتد الى العين بل بان يحدث مثل صورته في العين ويكون استعداد حدوثه بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المشف وانت بما مر في كلام الشيخ من عدم انطباع الصورة في المرآة وصورة الماء في الماء خبير بان الصقالة غير كافية في قبول الشبح بل لعله لا بد مع ذلك من كون الصقيل عضوا او ملائما لروح مخصوص كما في آلة الابصار هذا ثم قال الشيخ ومن الدليل على ان المدرك يأخذ شبحا من المدرك ان ما يبقى في الخيال من صورة المرئي حتى يتخيله متى شاء انما يكون لان ذلك المتخيل هو صورة الشيء في نفسه وقد انتقل الى الخيال وتجرد الشبح عن صورته كلا بل هو شيء غيره مناسب له وايضا فان تفاصيل الشمس في العين مدة طويلة اذا نظر اليها ثم اعرض عنها يدل على قبول العين للشبح وكذلك تخيل القطرة النازلة خطا والنقطة المتحركة على الاستدارة بالعجلة دائرة ولا يمكن ان تخيل ذلك

ويراه الآن نرى امتدادا ما ولا يمكنك ان ترى امتدادا من نقطة ميتركزة في غير زمان ولا من غير ان تتخيل الشيء في مكانين فيجب
ان يكون كون القطرة فوق ثم تحت وامتدادها ما بين ذلك وكون النقطة على طرفين من المسافة التي يمتد بينهما وعلى طرف آخر
وامتدادها فيما بين ذلك يتصور الشبح عندك ولبس ذلك بحسبان واحد فيجب ان يكون شبح ما تقدم مستحفظا بعد
باقيا عقيبه ثم يلحقه الاحساس بما تأخر ويجمعهما امتدادا كانه محسوس وذلك لان تصوره واستحفظه وان كانت القطرة او النقطة
قد زالت عن اي حد فرضته ولم يبق فيه زمانا انتهى كلام الشيخ وانما كان بقاء صورة المرئي في الخيال في الدليل الاول وفي الحس
المشترك في الدليل الثاني دليلا على مذهب الانطباع لان المرئي من الخارج لا يمكن ان ينفعل في الحس المشترك الا بعد ان ينفعل
في البصر كما انه لا يمكن ان ينفعل في الخيال الا بعد ان ينفعل في الحس المشترك فكلا الفعلين مسبوقان بالفعل في البصر وهذا مما
لا ينبغي ان يشك فيه ويرجع الى الدليل الثاني مما قالوا ان من نظر الى الشمس طويلا ثم اعرض عنها بقي صورتها في عينيه زمانا
حتى كانه ينظر اليها وكذا من نظر الى الروضة المخضرة جدا ساعة طويلة ثم غمض عينيه يجد من نفسه ذلك حتى اذا نظر الى لون آخر
لا يبصره خالصا بل مخلوطا بالخضرة فان المراد من بقاء الصورة في العين هو بقاؤها في الحس المشترك بعد مع الاعراض والتغميض
اللذين هما عبارتان عن عدم المقابلة ووجود الحجاب لا معنى لبقاء الصورة في العين لا محالة واما ما اورد عليه من ان الصورة في الصور
مثلا انما تبقى في الخيال لا في الحاسة بقرينة مشاهدة الفرق البين بين التخيل وتلك الصورة فانها من قبيل المشاهدة لا محالة بالحق
كما عرفت انها باقية في الحس المشترك وهو مسبوق بالانطباع في الجليدية واما الدليل الذي نقله في شرح المقاصد وجعله عمدة
الادلة من ان العين جسم صقيل نوراني وكل جسم كذا اذا قابله كثيف ملون انطبع فيه شبحه كالمرآة اما الكبرى فظاهرة واما
الصغرى فلما يشاهد من النور في الظلمة اذا حك المنتبه من النوم عينه وكذا عند امرار اليد على ظهر الهرة السوداء ومن نظر نحو انفه
قد يرى عليه دائرة من الضياء الى غير ذلك من الامثلة ففيه ان الكبرى في غاية الخفاء كيف وهي غير مسلمة عند طرفي النزاع اما
اصحاب عند الشعاع فقط واما عند اصحاب الانطباع فلما مر من عدم انطباع صورة المرآة في المرآة وكذا صورة الماء الى غير ذلك ولما
ما اورده هو عليه من انه انما يفيد انطباع الشبح لا كون الابصار به فجوابه ان المقصود من ادلة هذا المطلب انما هو افادة
الانطباع واما كون الابصار به فحاصل بعد ذلك وامتناع الشعاع والاستحالة من حكم الحدس الصائب لا محالة دليل آخر وهو
ان الشيء اذا قرب من الرائي يرى اكبر مما اذا بعد عنه وما ذاك الا لان الانطباع في العين انما هو على مخروط من الهواء المشف
راسه متصل بالحدقة وقاعدته سطح المرئي حينئذ وزاوية المخروط ومعلوم ان وتر بعينه كلما قرب من الزاوية كان الساق
اقصر والزاوية اعظم وكلما بعد فبالعكس والشبح الذي في الزاوية الكبرى اعظم من الذي في الصغرى وهذا انما يستقيم اذا جعلنا
موضع الابصار هو الزاوية على ما هو راي الانطباع لا القاعدة على ما هو راي خروج الشعاع فانها لا تتفاوت وفيه بحث
لان الابصار ليس حاصلا بمجرد القاعدة بل للراس المخروط فيه مدخل ايضا فجاز ان يتفاوت حال المرئي صغرا وكبرا بتفاوت
راسه صغرا وكبرا فترو عاطا كيف والمرئي اذا بعد يمتد المخروط فيضيق زاوية التي عند الباصرة ويضيق لذلك الدائرة
التي عند المبصر فيرى المبصر اصغر واذا قرب كان بالعكس من ذلك والحاصل انا نمنع عدم تفاوت القاعدة بحسب القرب والبعد
هذا وقال في المباحث المشرقية انا نعلم علما ضروريا ان العين على صغرها لا يمكن ان يتخيل نصف كرة العالم التي نبصرها
ولا ان يخرج منها ما يتصل بنصف كرته ولا ان يدخل فيها صورة نصفه فالمذاهب الثلثة ظاهرة الفساد واني لا اتعجب من اشتهارها
بين الناس واقبالهم على قبولها ومن المحتمل ان يقال الابصار شعور مخصوص وذلك الشعور حالة اضافية فمتى كانت الحالة
سليمة وسائر الشرائط حاصلة والموانع مرتفعة حصلت للمبصر هذه الاضافة من غير ان يخرج عن عينه جسم وينطبع فيها صورة
فليس يلزم من ابطال الشعاع او الانطباع صحة الآخر اذ ليسا على طرفي النقيض انتهى وانت بالتامل في تضاعيف ما ذكرنا

قوله ان زاوية الانعكاس اه اي الزاوية
التي حدثت من سهم المخروط الخارج من مركز
البصر والخط المفروض في سطح الصيقل
فح ... ونه الشعاع قد يكون متخالف زاوية

من الكلام عارف بمر الحق في المقام واذا عرفت على مختار المصنف ان الابصار بخروج الشعاع من البصر الواقع على المبصر
فان انعكس ذلك الشعاع من المبصر وذلك اذا كان المبصر صقيلا كالمرآة ووقع على مقابل يكون وضعه من ذلك الصقيل
كوضع الصقيل مما خرج منه الشعاع لان زاوية الانعكاس كزاوية الشعاع وليكن لتصوير الانعكاس نفرض الحدقة د
سطح الماء وب هو المرئي من ذلك السطح وه مقابل المرئي بحيث يكون وضعه كوضعه من الحدقة فاب هو الخط الشعاعي
النافذ الى المرئي وب ه هو الشعاع المنعكس وزاوية اب ح هي زاوية الشعاع على سطح المرئي من جانب ح وزاوية ه ب د
زاوية الانعكاس عليه من جانب د وهي مساوية للزاوية الاولى على ما ذكروا في المناظر ولما تساوتا وجب تساوي ابعد
زاويتا ا ب ح ه ب د واما زاوية ا ب ه فهي الواقعة بين خطي الشعاع النافذ والمنعكس وقد ينتفي هذه الزاوية كما
اذا كان الخط النافذ قائما على سطح المرئي فينطبق عليه الخط المنعكس هذا فاذا كان المقابل للصقيل هو وجه الرائي بحيث
يكون الخط الشعاعي قائما عليه وانعكس ذلك الخط على نفسه ووصل الى المدرك اي الرائي ابصر بذلك الخط المنعكس وجهه
اي وجه المدرك فالصقيل مرئي في مكانه على الاستقامة والوجه مرئي في مكانه على الانعكاس لكن لما لم يكن للمدرك شعور
بالانعكاس يتوهم انه يراه على الاستقامة ايضا كما هو المعتاد فيحسب ان صورة وجهه منطبعة في المرآة واذا كان الوجه قريبا
من المرآة والخطوط المنعكسة قصيرة يظن ان صورته قريبة من سطح المرآة واذا كان بعيدا منها والخطوط المنعكسة طويلة
يحسب ان صورته غائرة في عمقها واما على مذهب الانطباع فصورة الصقيل والوجه كلتاهما مرتسمتان في العين لكن صورة
الصقيل بتوسط الهواء المشف فقط وصورة الوجه بتوسط الهواء والصقيل معا كما مر ولما كانت كلتا الصورتين معا
في العين مع سبق صورة الصقيل يظن ان صورة الوجه ترى في الصقيل ومن لوازم تساوي زاويتي الشعاع والانعكاس
رؤية الشجر على شط النهر منكسا والسبب في ذلك هو ان الشعاع اذا وقع على سطح الماء ينعكس منه الى راس الشجر من موضع
اقرب الى الرائي والى اسفله من موضع ابعد من الرائي الى ان يتصل قاعدة الشجر بقاعدة عكسه لنفرض لتصوير ذلك
خط اب عرض النهر وخط ح ط الشجر القائم على شطه وه الحدقة ونفرض على اب نقطتي ي و وعلى ح ب نقطتي ح ط فاذا
خرج من ه شعاعي الى و واخر الى ي وجب ان ينعكس الاول الى نقطة ط مثلا فيكون الزاوية الشعاعية اعني زاوية
ه و ا كالزاوية الانعكاسية اعني زاوية ط و ب وان ينعكس الاخر الى نقطة ح فيتساوى ايضا شعاعية ه ي ا وانعكاسية
ح ي ب فيكون المنعكس الى راس الشجر اطول من المنعكس الى ما تحته والنفس لا تدرك الانعكاس لتعودها برؤية الاشياء
على استقامة الشعاع فيحسب الشعاع المنعكس نافذا في الماء فيكون راس الشجر عندها ادخل في عمق الماء وهكذا الى
اسفله فتراه منكسا راسه ابعد من سطح الماء غائرا فيه جدا وبيانه على التحقيق بحيث يظهر كونه من لوازم التساوي
المذكور انما هو في علم المناظر ومما يعرض للشعاع الانعطاف وبيان ذلك ان الخطوط الشعاعية التي على سطح المخروط
تنفذ على الاستقامة الى طرفي المرئي اذا كان الشفاف المتوسط متشابه الغلظ والرقة فان فرض هناك تفاوت
بان يكون ما يلي الرائي هواء وما يلي المرئي ماء او بخارا فان تلك الخطوط اذا وصلت الى ذلك الماء مثلا انعطفت
ومالت الى سهم المخروط ثم وصلت الى طرفي المرئي ولو انعكس الفرض مالت الخطوط الى خلاف جانب السهم ومن لوازم
الانعطاف رؤية الشيء في الماء والبخار اعظم مما يرى في الهواء فان العنبة ترى في الماء كالاجاصة والكوكب يرى في الافق
اعظم مما يرى في وسط السماء وذلك لان الخطوط اذا انعطفت ومالت الى جانب السهم يكون زاوية راس المخروط
اعظم منها اذا نفذت الخطوط على الاستقامة لانه يجب على الاستقامة لا انه يجب ان يتباعد الخطوط بحيث اذا انعطفت
ومالت الى السهم وصلت الى طرفي المرئي فيكون المرئي بها اعظم من المرئي بالاخرى فليكن لتصوير ذلك الحدقة
داخ



وآب المرئى فاذا كان الشفاف المتوسط على قوام واحد فالواصل الى مرئى المرئى هو خطاه آه ب المستقيمان واذا كان

مختلفا بحيث يكون ما يلي المبصر اغلظ فالواصل اليهما هو خطاه ا د ب المنعطفان عن الاستقامة الى سهم المخروط وهو

خط ه ز والزاوية المتوهمة من الخط المنعطف مفروضا على الاستقامة وخط الانعطاف كزاوية ح ه ا التى زاوية الانعطاف

وهى اصغر من زاوية الرؤية بكثير ومن تصور انها مثل زاوية الرؤية فقد اخطأ وقد بينه بعض محققى صناعة المناظر كذا

فى شرح المواقف واعلم ان هذه الاحكام وامثالها من مسائل علم المناظر وان كانت على القول بخروج الشعاع اظهر لكن لا

يتوقف عليه كما يميل اليه كلام شارحى المقاصد والمواقف بل يجرى على مذهب الانطباع ايضا كما صرح به صاحب المواقف فان هذه

الاوضاع مما لا بد منه ان كانت الخطوط والمخروط متوهمة وان عرض تعدد السهمين تعدد المرئى قال اصحاب الشعاع يجب ان يلتقى

المخروطان عند الخروج من العينين بحيث يتحد سهماهما حتى يرى الشئ الواحد واحدا فان عرض عارض يمنع عن التقائهما كان

بان تعدد السهمان راى الشئ الواحد شيئين لان قوة النور فى سهم المخروط ومن توهم ان اتحاد سهمى المخروطين غير ممكن بل الصواب

ان يقال باتحاد موقعى السهمين تعددهما فقد غفل عن قيد الالتقاء وما زعمه صوابا به خطأ لان اتحاد الموقعين

مع تعدد السهمين انما يكفى فى رؤية الشئ واحدا لو كان المرئى نقطة منه واما اذا كان المرئى ذلك الشئ كله فلا يكفى ذلك

فليتدبر واما اصحاب الانطباع فقالوا ان شبح المبصر اولا انما ينطبع انما ينطبع فى الرطوبة الجليدية لكن الابصار لا يكون عندها

والا لكان الشئ الواحد يرى شيئين لان له فى الجليديتين شبحين كما اذا لمس باليدين كان لمسين بل هذا الشبح يتادى فى العصبتين

المجوفتين الى ملتقاهما على هيئة الصليب كما ان الصورة الخارجة يمتد منها فى الوهم مخروط يستند الى ان يقع زاوية وراء

سطح الجليدية ثم ان الشبح الذى فى الجليدية يتادى بوساطة الروح المؤدية التى فى العصبتين الى ملتقاهما على هيئة مخروط ملتقى

المخروطان ويتقاطعان هناك فيحصل منهما صورة شبحية واحدة عند الجزء من الروح الحامل للقوة الباصرة اذا تمهد لك فكون

الشئ الواحد شيئين اسبابها انفعال الالة المؤدية للشبح الذى فى الجليدية الى الملتقى ولعوجاجها فلا يتادى الشبحان

الى موضع واحد على الاستقامة بل ينتهى كل عند جزء من الروح الباصرة المرتبة هناك على حدة فيكون كانهما شبحا عن شيئين

متغايرين من خارج ومنها حركة الروح الباصرة وعوجها يمنة ويسرة او الى قدام وخلف حتى يتقدم الجزء المدرك من كرسي مو

المتجسد بحسب الطبع فيرتسم فيه الشبح قبل تقاطع المخروطين فيرى شبحين ومنها غير ذلك كما فى السقا فان قيل اذا كان قدامنا جسما قريب

وبعيد بحيث لا يحجب الاول الثانى فاذا جمعنا النظر على اليهما كان بحيث كانا لا ننظر الى غيره فانا نراه واحدا ونرى الاخر اثنين فلو

كان السبب ما ذكروه لما امكن ذلك والالزم ان يكون الالة المؤدية للشبح معوجة ومستقيمة او متحركة وساكنة معا فى حالة

واحدة ويرد ذلك على اصحاب الشعاع ايضا حيث يلزم تعدد السهمين واتحادهما معا فى حالة واحدة قلنا الالة المؤدية باعتبار

تاديتها الشبح غيرها باعتبار تاديتها الشبح اخر فان كلا منهما مخروط على حدة فالمتعدد فى الحقيقة غير المستقيم والمتحرك غير الساكن

والمتعدد غير المتحد فلا اشكال على شئ من المذهبين فهذا هو الكلام فى الحواس الظاهرة وهى كما عرفت خمس بالاستقراء

وبعيد ان يكون للحيوان ما يشاهد حاسة لم نجدها ولا تكون هذه الحاسة للانسان مع كمال مرتبته فى الوجود قال الشيخ وبالحرى ان

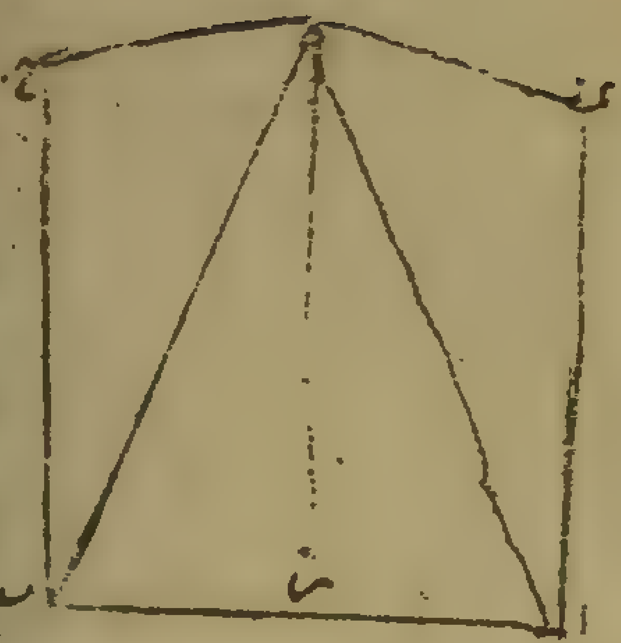
تكون الحواس هى هذه المشهورة وان يكون الطبيعة لا ينتقل من درجة الحيوانية الى درجة فوقها او يوفى جميع ما فى

تلك الدرجة فيجب من ذلك ان يكون جميع الحواس محصلة عندنا ومن رام ان يبين هذا بقياس فقد تكلف شططا ثم قال

...اس المفردة والمحسوسات المفردة ما ذكرناه وههنا حواس مشتركة ومحسوسات مشتركة واراد بالمحسوس المشترك ما يدركه

غير واحد من الحواس ويشترك فيها عدة من الحواس وذلك كالمقادير والاوضاع والحركات والاعداد والسكونات والاشكال

والقرب والبعد والمماسة الى ذلك فان هذه يدركها البصر فى ضمن اللون والسمع فى ضمن الصوت واللمس فى ضمن



الكيفية

الكيفية الملموسة وبالجملة يحس هذه مع اشيا اخرى لو انفردت عنها لم يحس وهذه الاشيا الاخر يحس ولو فرض انفرادها
منها وذلك ليس محسوسا بالعرض لان المحسوس بالعرض ما لا يكون محسوسا بالحقيقة ولكنه مقارن لما هو محسوس بالحقيقة
كالاضافة المقارنة لابى عمرو ابن خالد مثلا فان المحسوس منهما بالحقيقة هو الملون والشكل واما الاضافة فليست بمحسوسة
اصلا وليس منها رسم فى الحواس قطعا والاشيا المذكورة ليست كذلك بل لها رسوم تتادى فى الحواس وهى محسوسة بالحقيقة و
بالذات لا بالعرض وان كان احساسها بتوسط محسوسات اخرى فان كثيرا من الامور التى بالحقيقة وليست بالعرض فانها
يكون بتوسط كذا فى الشفا وقد يقال له ايضا انه محسوس بالعرض اى بواسطة الضوء واللون والحرارة والبرودة ونحوها
كما مر فى مبحث البصر فيكون رؤية واحدة مثلا متعلقة باللون والمقدار معا لكن باللون بالذات وبالاصالة وبالمقدار
بالعرض وبتبعية اللون ويكون لا يتادى منه اثر فى الحاسة وليس كون الشخص بالعمرو حيث ليس منه اثر فى الحاسة البتة و
يكون لفظ بالعرض مشتركا بين هذين المعنيين ويكون فى الاول بمعنى المجاز بخلاف الثانى فانه يكون بالحقيقة ايضا فان
رؤية اضافة الابوة عند رؤية اللون مجاز لا محالة ولذلك لا يحصل منه رسم فى الحاسة بخلاف رؤية الشكل عند رؤية
اللون فانها رؤية بالحقيقة وان كانت بتبعية اللون ولذلك يحصل منها رسم فى الحاسة ثم قال الشيخ وهذه المحسوسات
المشتركة لما كان ادراكها بهذه الحواس ممكنا لم يحتج الى حاسة اخرى بل لما كان بلا توسط غير ممكن كما عرفت استحال ان يفردها
حاسة اخرى وقد ظن بعض الناس ان لهذه حاسة مشتركة زائدة على الحس بها يدرك وهذا باطل فانك قد عرفت ان من ذلك ما
يدرك باللون ولولا اللون لما ادرك ومنه ما يدرك بالملموس ولولا الملموس لما ادرك وهكذا فلو كان يمكن ان يدرك
شئ من ذلك بغير متوسط هو مدرك لنا اولى لشئ من هذه الحواس لكان ذلك ممكنا واما اذا لم يكن فليس لها حاسة مشتركة انتهى
ولما فرغ المص من الحواس الظاهرة شرع فى الحواس الباطنة فقال ومن هذه القوى اى لمدركة للجزئيات ما يسمى باليونانية
بنطاسيا اى لوح النفس لانتقاش صور المحسوسات كلها ولذلك سمى بالحس المشترك وهو غير ما ذهب اليه من ظن ان للمحسوسات
المشتركة حسا مشتركا كما مر واعلم ان الحواس الظاهرة لظهورها مستغنية عن اثبات وجودها وانما يبحث عن كيفية الاحساس
بها كما مر واما الباطنة فغير مستغنية عن الاثبات فعلى وجود الحس المشترك استدل فى الشفا بوجوه منها ما معناه انا نحكم
بان هذا اللون غير هذا الطعم وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم فكما يجرم بكون طرفيه مجتمعين فى المدرك الواحد
ولا يمكن ذلك الاجتماع فى النفس لما مر من انها لا ترتسم فيها الصور المحسوسة ولا فى الحس الظاهر فانه لا يدرك سوى نوع
واحد من المحسوسات فلا بد من قوة ترتسم فيها صور المحسوسات كلها والى هذا اشار بقوله الحاكمة بين المحسوسات من
قبيل اسناد الفعل الى الالة لان الحاكم بالحقيقة هو النفس وهى صفة لقوله بنطاسيا وتانيثها باعتبار كونه قوة فان قيل
العقل يحكم بين كلى وجزئى كما فى قولنا زيد انسان مع امتناع ارتسامهما معا فى العقل لمكان الجزئى ولا فى قوة لمكان الكلى
فاذا جاز الحكم بين شيئين احدهما فى العقل والاخر فى قوة من القوى فليجز بين شيئين احدهما فى قوة والاخر فى قوة
قلنا المرتسم فى ذات العقل لا يباين المرتسم فى قوة من قواه واما المرتسم فى قوة من قواه فهو يباين المرتسم فى قوة اخرى
من قواه البتة فتفطن ويمكن ايضا ان يقال نحن لا ندعى وجوب اجتماع طرفى الحكم فى مدرك واحد مطلقا بل قلنا ان حكمنا بين
المحسوسات حكم باجتماع طرفيه فى مدرك واحد فتدبر ومنها ما محصله انا نرى القطرة النازلة خطا والنقطة المتحركة
على الاستدارة دائرة وذلك على سبيل مشاهدة لا على سبيل تخيل ولا يمكنك ان ترى ذلك الا ان ترى امتدادا ما ولا ان ترى
امتدادا من نقطة متحركة فى غير زمان ولا من غير ان يتخيل الشئ فى مكانين فيجب ان يكون كون القطرة فوق ثم تحت وامتدادها
ما بين ذلك وكون النقطة على طرف من المسافة التى يستدير فيها وعلى طرف اخر وامتدادها فى ما بين ذلك منصور

الشيخ عندك ولبرد للتعجب ان واحد فيجاد ان يكون شيء ما انقدم مستحفظا بعد بانيا عقيبه ثم يلحقه الاحساس
ناظره بما يجتمعا امتدادا كانه محسوس وذلك لان صورته راسخة وان كانت القطرة او النقطة قد زالت عن اى حد فرضت لم يبق فيه
زمانا ولا يمكن ان يكون اجتماع شيء السابق مع اللاحق في البصر لزوال المقابلة المشروط بها الابصار فلا بد من قوة اخرى
يجتمع فيها تلك الارتسامات ويكون الادراك بها من قبيل المشاهدة لا من قبيل التخيل والى هذا الوجه اشار المص بقوله
لرؤية القطرة خطا والشعلة دائرة ولقائل ان يقول لم يجوز ان يكون ذلك الارتسام في القوة الباصرة وما ذكر بقوله من
ان الباصرة لا تدرك الشيء الا حيث هو ثم اذ لا دليل عليه سوى الاستقراء الذي لا يفيد اليقين فنقول لم لا يجوز ان ينطبع في الباصرة
صورة الجسم في حيز وقبل ان ينمحي هذه الصورة عنها ينطبع فيها صورته في حيز اخر فاذا اجتمع الصورتان في الباصرة شعرت بهما
النفس معا على انهما صورة واحدة لشيء واحد ممتد على الاستقامة والاستدارة ويؤيد ذلك ان الشيخ سلم ان البصر يدرك
الحركة ويحتمل ذلك الاعلى الوجه الذي صورناه كذا في المواقف شرحه وانت خبير بان منع اشتراط الرؤية بالمقابلة لا
يمكن ان يتاتى الا من الاشعري كما عرفته واما تسليم الشيخ ادراك البصر للحركة فغير واضح بل هو مصرح بخلافه حيث قال ويشبه
ان يكون ادراك الحركة والسكون مشوبا بقوة غير الحس انتهى ومنها ما رؤيه المبرسم وهو بفتح السين من به البرسام اي
المرض المسمى بذات الجنب ما لا تحقق له فانه اذا قوي مرضه وتعطل حواسه الظاهرة يرى شيئا لا تحقق لها في الخارج وهذا معنى
قول الشيخ ولا تمثل الاشباح الكاذبة وسماع الاصوات الكاذبة تعرض لمن يفسد لهم الات الحس لا يكون السبب في ذلك
الا تمثلها في هذا المبدا انتهى ومن هذه القوى الخيال وهي المعينة للحس المشترك تحفظ ما يدركه من الصور فيجتمع فيها صور
جميع المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة فهي خزانة الحس المشترك وبها يعرف من يرى في زمان ثم يغيب ثم يحضر ولولاها
لامتنع معرفته ولاختل امر المعاش والمعاد والدليل على وجودها ان النفس كما لا يقدر على الحكم بان هذا اللون لصاحب هذا
الطعم الا بقوة تدرك بها طرفيه جميعا كذلك لا يقدر على ذلك الا بقوة تحفظهما جميعا فتعلم كل واحد من الامرين عند
يدرك ادراك الاخر والالتفات اليه لا يقال ثم ذلك فان الانسان اذا راى ما يأكله لونه وطعمه معا فلم يكن ادراك الصورتين احدهما
موجبا لانعدام صورة الاخر لانا نقول ذلك لا يقبل المنع لانه مع فرض عدم الحافظ ينعدم الصورة لانها من الحادث فلا بد له
من علة مبقية واما ما ذكره من السند فانما يتم لو تحقق ذلك مع عدم تحقق عدم الحافظ واما بدونه فلا يتم فتدبر ولعل
الدليل على مغايرتها للحس المشترك فهو ان القوة التي بها القبول غير القوة التي بها الحفظ لان القبول والحفظ قد يفترقان
فان الانسان قد يكون بحيث يدرك المحسوسات ويقبلها ولا يتمكن من حفظها واستثباتها وقد يكون بحيث لا يدركها مع
حفظها الى ان يدركها فلو كانا بقوة واحدة لما افترقا وهذا معنى قوله لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ قال
الشيخ فهذه القوة التي تسمى الحس المشترك هي مركز الحواس ومنها تنشعب الشعب واليها تؤدي الحواس وهي بالحقيقة هي التي تحس
لكن امسا انما يدركه هذه هو للقوة التي تسمى خيالا او مصورة ثم قال والحس المشترك والخيال كانهما قوة واحدة و
كانهما لا يختلفان في الموضع بل في الصورة وذلك لانه ليس ان يقبل هو ان يحفظ فصورة المحسوس تحفظها القوة التي تسمى
بالخيال والمصورة وليس لها حكم البتة بل حفظ واما الحس المشترك والحواس الظاهرة فانها تحكم بجهة ما وتحكم ما يقال ان هذا
المتحرك اسود وان هذا الاحمر حامض وهذا الحافظ لا يحكم به على شيء الا على ما في ذاته بان فيه صورة كذا انتهى ومن هذه
القوى الوهم المدرك للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات المسماة بالصور كما سيجيء وانما هي محسوسة فهي مقابلة
للصور وذلك كالعداوة الجزئية التي تدركها الشاة من الذئب فتهرب عنه والمحبة الجزئية التي تدركها السخلة من امها
فتميل اليها فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة بها ادراكها وكونها تماما بنا ذهن الحواس دليل على مغايرتها

للحس المشترك

للحس المشترك وكونها جزئية دليل على مغايرتها للنفس الناطقة فلابد من قوة باطنة بها ندرك النفس هذه المعاني
فقوله المدرك للمعاني الجزئية اشارة الى الاستدلال على وجود هذه القوة قال في الشفا انا نحكم في المحسوسات بمعان
لا نحسها اما ان لا يكون في طبايعها محسوسة البتة واما ان تكون محسوسة لكنا لا نحسها وقت الحكم اما التي لا تكون محسوسة
في طبايعها البتة فمثل العداوة والرداءة والمنافرة التي تدركها الشاة في صورة الذئب وبالجملة المعنى الذي ينفرها عنه
والموافقة التي تدركها من صاحبها وبالجملة المعنى الذي يونسها به وهذه امور تدركها النفس الحيوانية والحس لا يدلها
على شيء منها فاذن القوة التي بها تدرك قوة اخرى ولتسم الوهم واما التي تكون محسوسة فانا نرى مثلا شيئا اصفر فنحكم
انه عسل وحلو فان هذا ليس يؤديه اليه الحاس في هذا الوقت وهو من جنس المحسوس على ان الحكم نفسه ليس بمحسوس البتة وان
كانت اجزاؤه من جنس المحسوس وليس يدركه في الحال انما هو حكم يحكم به وربما غلط فيه وهو ايضا لتلك القوة قال في الالهي
للوهم احكام خاصة من جملتها حمل النفس على ان يمنع وجود اشياء لا يتخيل ولا يرتسم فيه وقال ايضا التصديق بها فهذه القوة
لا محالة موجودة فينا وهي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم العقلي ولكن حكما تخيليا مقرونا بالجزئية وبالصورة
الحسية وعنه يصدر اكثر الافعال الحيوانية انتهى ومن القوى الحافظة للمعاني الجزئية المدركة للوهم ونسبتها اليه نسبة الخيال
الى الحس المشترك وما يدل على وجودها ومغايرتها للوهم ما مر في الخيال قال في الشفا قد جرت العادة بان يسمى مدرك
الحس صورة ومدرك الوهم معنى ولكل واحد منهما خزانة فخزانة مدرك الحس هو المصورة وهي القوة الخيالية وموضعها مقدم
الدماغ فلذلك اذا عرض هناك آفة فسد هذا الباب من التصور اما بان يتخيل صور ليست او يصعب استثبات الموجود
فيها وخزانة مدرك الوهم وهو المعنى هي القوة التي تسمى الحافظة ومعدنها مؤخر الدماغ ولذلك اذا وقع هناك آفة
وقع الفساد فيما يختص بحفظ هذه المعاني وهذه القوة تسمى ايضا متذكرة فتكون حافظة لصيانتها ما فيها ومتذكرة
لسرعة استعدادها لاستثباتها والتصور بها مستعيدة اياها اذا فقدت وذلك اذا اقبل الوهم بقوته المتخيلة فجعل
يعرض واحدا واحدا من الصور الموجودة في الخيال ليكون كانه يشاهد الامور التي هذه صورها فاذا عرض له الصورة التي
ادرك معها المعنى الذي بطل لاح له المعنى كما لاح من خارج واستثبته القوة الحافظة في نفسها كما كان اولا فيستثبت فكان
ذكرا انتهى ومن هذه القوى المتخيلة المركبة للصور بعضها مع بعض ومع المعاني والمعاني بعضها مع بعض ومع الصور وكذا
المفصلة لبعض الصور عن بعض وعن المعاني ولبعض المعاني عن بعض وعن الصور والامثلة ظاهرة والذي يدل على وجودها
ومغايرتها لسائر القوى ان التركيب والتفصيل لقوة غير التي بها القبول والحفظ وهذه القوة دائما لا تسكن نوما
ولا يقظة وبها يقتنص الحد الاوسط باستعراض ما في الحافظة وهي الحاكية للمدركات العقلية والهيئات المزاجية
وينتقل الى الضد والشبيه وليس من شانها ان يكون عملها منتظما بل النفس هي التي تستعملها على اي نظام اما بواسطة
القوة الوهمية من غير تصرف عقلي وح تسمى متخيلة او بواسطة القوة العقلية وحدها او مع الوهمية وح تسمى
متفكرة ومما يتعلق بهذه القوة امر الرؤيا بيان ذلك انك قد عرفت ان الحس المشترك هو مجمع صور المحسوسات
الخارجية وان المشاهدة بالحقيقة انما يقع هناك فالقوة المتخيلة التي من شانها تركيب الصور اذا ركبت صورة
وانطبعت تلك الصورة في الحس المشترك صارت مشاهدة مثل الصورة الخارجية فان الصورة الخارجية لم تكن مشاهدة
لكونها صورة خارجية بل لكونها مرتسمة في الحس المشترك ايضا ليس لكونها منسوبة الى الخارج بل لكونها بهذا النحو من التجريد
فاذا عرض بسبب من الاسباب اما من التخيل والفكر واما لشيء من التشكلات السماوية ان تمثلت صورة في الخيال وكانت النفس
ساكتة عن اعتبارها امكن ان يرتسم ذلك في الحس المشترك فيرى ويسمع الوانا واصواتا ليس لها وجود في الخارج

[illegible]

الكن

اكثر ما يعرض ذلك عند سكون القوى العقلية او غفول الوهم وعند اشتغال النفس الناطقة عن مراعاة الخيال والوهم
فهنالك تقوى المتخيلة على افعالها الخاصة فتمثل الصور وتوردها على الحس المشترك فان من شانها التشبيح والتصوير دائما
حتى لو خليت وطباعها لما فترت عن رسم الصور في الحس المشترك والصارف لها عن فعلها انما هو ورود الصور من خارج على الحس المشترك
واشتغال النفس بها او بمراعاة الوهم والخيال فيستعملها الاخرى ويعوقها عن فعلها الخاص وبالنوم ينقطع هذا الصارف وينقطع
الحس المشترك عن ورود الصور عليه من خارج وتفرغ النفس اذا كانت صافية وخالية عن عوارض المزاج للاتصال بعالم
الملكوت والمبادي العالية المنتقشة بجميع ما كان او سيكون انتقاشا عقليا وحينئذ فيفيض منها على النفس بعض ما فيها مما
يناسب حال النفس بوجه من الوجوه او حال ما يقرب منها من الاهل والولد والاقليم والبلد الى غير ذلك من مصالح الناس ومفاسدهم
واحوال الامم وغيرهم فتكسوه المتخيلة المجبولة على المحاكاة والتصوير صورة جزئية مناسبة لذلك الامر الكلي الفائض فربما
منه او بعيدة فيحتاج الى التعبير اي تطبيق هذه الصورة الجزئية الشبيهة بهذا الامر الكلي على هذا الامر الكلي بتجريدها عن
الكسوة التي البستها المتخيلة اياها مرتبة او بتحليل مع علم ما اخذته النفس من المبادي العالية اعني ذلك الامر الكلي الفائض
بذاته وقد لا يتصرف فيه المتخيلة الا يسيرا فتؤديه كما هو من غير تفاوت الا بالجزئية والكلية فيقع كما هو من غير
حاجة الى تعبير واما الرؤيا التي يكون بسبب عوارض المزاج كثوران خلط او بخار وغلبته كما ان الدموي يرى اشياء في نومه
اشياء حمرا والصفراوي اشعة ونيرانا والسوداوي جبالا او ادخنة والبلغمي مياها واشياء بيضا وبالجملة تحاكي المتخيلة
كل خلط او بخار بما يناسبه وكذلك التي تحكي من الصور المرتسمة في الخيال مما احسته في اليقظة فان من دام فكره في شيء تدبره
في النوم فجميع ذلك من قبيل اضغاث الاحلام لا يتوقع لوقوعها ولا لتعبيرها بل لا تعبير لها ومما يتعلق بهذه القوة مشاهدة
الوحي للانبياء في اليقظة فانهم لقوة انفسهم واتصالهم الى الملكوت وقدرتهم على ضبط الوهم والخيال يحصل لهم
في اليقظة ما يحصل لغيرهم في المنام من ادراك الامور الغيبية فقد يكون الشيء بحاله او بمثاله ويتمثل لهم شبح حامل
الوحي من جبرئيل او غيره من الملائكة المقربين فيشاهدونه ويتمثل لهم ما يدركونه من المعاني فيسمعون خطابا منه
بالفاظ مسموعة مفروزة وهذه نبوة مختصة بالقوة المتخيلة وههنا نبوات اخرى متعلقة بالقوة العقلية وبالقوة المحركة
ليس ههنا موضع ذكرها **خاتمة** اعلم انه قد علم بالتشريح ان للدماغ بطونا ثلثة اعظمها البطن المقدم واصغرها
البطن الاوسط وهو كمنفذ من البطن المقدم الى البطن المؤخر فآلة الحس المشترك هو الروح المصبوب في مقدم البطن
الاول وآلة الخيال هو الروح المصبوب في مؤخره ولما كان الوهم سلطان القوى الحسية ومستخدما لسائر القوى الحيوانية
كان الدماغ كله آلة له وان كان له اختصاص باخر التجويف الاوسط وآلة المتصرفة مقدم التجويف الاخير ولما موخر
هذا التجويف فلم يودع فيه شيء من هذه القوى اذ لا حارس هناك من الحواس الظاهرة فلو اودع فيه شيء من هذه القوى
لكثر فيه المصادمات الموجبة لاختلال القوة فكان المخفو الشريف فانظر الى حكمة الباري حيث قدم ما يدرك به الصور
الجزئية ووضع بجنبه ما يحفظها واخر ما يدرك به المعاني الجزئية المنتزعة من تلك الصور وقرنه بما يحفظها واقعد المتصرفة
بينهما في ما بينهما فتبارك الله ما اجل قدرته وعظمت حكمته انتهى وهو اشارة الى ما قيل في تعيين محال تلك القوى بطريق الحكمة
والعناية من ان الحس المشترك ينبغي ان يكون في مقدم الدماغ ليكون قريبا من الحواس الظاهرة فيكون التأدي اليه سهلا
والخيال خلفه لان خزانة الشيء ينبغي ان تكون كذلك ثم ينبغي ان يكون الوهم بقرب الخيال ليكون الصور الجزئية والحافظة بعد
لانها خزانته والمتخيلة في الوسط ليكون قريبة من الصور والمعاني فيمكنها الاخذ منهما ليسهل هذا الحد قد تم مباحث
الجواهر من الشرح والمتن ويتلوه مباحث الاعراض كذلك **الفصل الخامس في الاعراض وفيه مقدمة ومباحث**

مقدم التجويف الاول ووسط الاول الخيال [illegible]

المقدمة في حصر

المقصد في حصر الاعراض بل مقولاتها في تسعة هي الكم والكيف والاين والمتى والوضع والملك والاضافة وان يفعل
وان ينفعل وكل منها جنس عال والعادة جرت بتسميته مقولة فالممكنات باسرها منحصرة في عشر مقولات واحدة منها مقولة
الجوهر والتسعة منها هذه المذكورات هذا مذهب ارسطو ومن تابعه هل الممكنات منحصرة في هذه العشرة بمعنى ان لا ممكن
الا وهو داخل فيها اي في واحد منها او كان المعنى ان المقولات منحصرة فيها وان كان كثير من الممكنات خارجة منها كالهيولى
والصورة والنقطة والوحدة زعما انها مبادي المقولات وليست داخلة فيها فان الوحدة مبدأ العدد وليست بعدد والنقطة
مبدأ بوجه ما للمقدار وليست بمقدار وكل من الهيولى والصورة مبدأ للجسم ليس بجسم كالعمى والجهل لكونهما من الاعدام ظاهر
قوله وتنحصر في تسعة ناظر الى الاول وكلام الشيخ في الشفاء صريح في الثاني فانه قال في جواب من ادعى ان هنا امورا
خارجة عن المقولات مباينة لها كالوحدة والنقطة والهيولى والصورة والعمى والجهل وما اشبه ذلك بهذه العبارة نقول
ان ليس كل وجود اشياء لا يدخل في المقولات مضارا في ان المقولات كانت هي العشرة بل يجوز واحد منها وهو ان يكون اشياء لا
تدخل في احدى المقولات العشرة ولها اجناس اخرى هي انواع تحتها واذ ليس يجب في بادي النظر ان يكون لكل ذات الحد هو اخر غيره — موجودة مشارك فيه
موجود اخر تكون تلك الذات موجودة فليس يجب ان يكون لكل شيء نوع مقول على كثيرين بالفعل ولو كان ايضا لكل شيء نوع مقول
على كثيرين بالعدد يجب ان يكون مع ذلك النوع نوع اخر مشارك له في ماهية مشتركة حتى يكون هناك جنس فلا يمتنع ان يكون
امور مفردة لا مشارك لها في نوعها او انواع انما هي انواع بالقياس الى ما تحتها ولا اجناس لها الى ما فوقها حتى يكون
هي انواع اجناس فوقها واذا كان هذا غير مستحيل لم يكن شيء من ذلك داخلا في مقولة من المقولات فكان مع ذلك حقا ما
قيل من ان المقولات عشرة فقط الا ان يصح ان لتلك الاشياء اجناسا هي هذه العشرة اذ الخارج عنها ليس بمقولة في
نفسه ولا في مقولة غيرها فلو سلمنا ان جميع ما اورده واخرجه خارج المقولات لم يكن ذلك موجبا ان لا يكون المقولات عشر
فقط الا ان يصح ان لتلك الاشياء اجناسا خارجة عن العشرة انتهى كلام الشفاء والغرض من هذا الكلام هو ان خروج شيء
من المذكورات عن المقولات العشر قادح في هذا الحصر لكون حصر المقولات لا الممكنات واما ان ذلك اعني كون شيء من الممكنات
خارجا عن المقولات هل هو واقع ام لا فقد بسط الشيخ الكلام فيه وحاصل ما حققه هو ان ما زعموا من كون شيء مبدأ
لمقولة مانع عن دخوله في تلك المقولة ليس بحق بل مناط الدخول في مقولة والخروج عنها هو تحقق رسم تلك المقولة في
ذلك الشيء وعدم تحققه فالهيولى والصورة داخلتان في مقولة الجوهر لتحقق رسم الجوهر فيهما والوحدة والنقطة ليستا
داخلتين في الكم لعدم تحقق رسم الكم فيهما فلو وجد شيء لم يتحقق فيه رسم شيء من المقولات يكون ذلك الشيء لا محالة خارجا
عن المقولات باسرها من دون ان يقدح في حصر المقولات واما اعدام الملكات فكما انها داخلة في الوجود بالعرض فكذا
هي داخلة في المقولات بالعرض وليست بداخلة فيها بالذات ثم ان تحقق حصر المقولات في هذه العشرة يتوقف على امور منها
ان لا يمكن استناد هذه العشرة كلها الى جنس واحد كالوجود على ما ظن ومنها ان لا يكون مفهوم العرض جنسا لهذه
التسعة كما ان الجوهر جنس للخمسة المشهورة ومنها ان لا يمكن يكون الاجناس العالية للعرض اقل من التسعة كما زعم بعضهم انها
ثلثة الكم والكيف والمضاف فانه يشمل البواقي من ذوات النسبة وبعضهم انها اربعة الثلثة المذكورة والحركة ومنها
ان يكون مفهوم كل واحد من هذه التسعة جنسا لما تحته لا مقولا بالتشكيك ولا من قبيل اللوازم المتفقة ومنها
ان لا يكون شيء من هذه التسعة تمام حقيقة ما تحته من الافراد والا لكان نوعا حقيقيا لا جنسا اما الاول فلان كون
الوجود جنسا للمقولات العشرة فقد عرفت شناعته في اوائل الكتاب لكونه مقولا بالتشكيك ومع ذلك فهو زائد على المهية
وليس من الامور المقومة للماهية فان قال الشيخ ان الوجود في هذه العشرة ليس طبيعة واحدة بل الوجود لبعضها اولى

ولبعضها

ولبعضها بعد كما للجوهر والعرض ولبعضها احق ولبعضها الیس باحق كما للموجود بذاته والموجود بغيره ولبعضها احكم ولبعضها
اضعف كما في الموجود القار والموجود الغير القار فليس وقوع الوجود عليها وقوعا على درجة واحدة كوقوع طبايع الاجناس
على انواع فهو اذن غير جنس ولو كان متواطيا لم يكن ايضا جنسا فانه غير دال على معنى داخل في مهيات الاشيا ولذلك اذا
تصورت معنى المثلث ونسبت اليه الوجود وجدت الشكلية داخلة في معنى المثلث دون الوجود حتى يستحيل ان تفهم المثلث
انه مثلث الا وقد وجب ان يكون قبل ذلك شكلا ولست تحتاج في تصورك مهية المثلث ان تتصور انه موجود فلذلك يمكنك ان
تفهم مهية المثلث وانت شاك في وجوده حتى يبرهن لك انه موجود او ممكن الوجود في الشكل الاول من كتاب اقليدس انتهى ملخصا
واما الثاني اعني عدم كون مفهوم العرض جنسا لما تحته اي التسعة فقد عرفته في اوائل مباحث الجواهر ما يكفيك
في ذلك وقد قالوا ايضا ان المعنى من الجوهر ذات الشيء وحقيقته بخلاف العرض فان معناه ما يعرض للموضوع وعروض الشيء
للشيء انما يكون بعد تحقق حقيقته واما الثالث فقد قال الشيخ واما الذين تكلفوا ان يجعلوا بعض هذه داخلا في بعض وان يحصروها
في مقولات اقل عددا فيظهر لك بطلان هذا المذهب حين تعلمك رسوم هذه وخواصها فيتضح لك انها متباينة غير داخلة
بعضها في بعض وان المضاف لا يمكن ان يشمل البواقي لان المضاف الحقيقي لا يحمل على شيء من المقولات الاخرى حمل الجنس
ولكن يوجد في كل واحد منها ان يعرض له فيكون له نسبة الى شيء يصير بها مضافا اليه من غير ان يصير المضاف جنسا له وبعض ذلك
ان الشيء لا يصير بسبب ان له شيئا وانه في شيء او مع شيء مضافا اليه بل بان تاخذه بعد ذلك من حيث له ذلك فيعرض له ان يكون
مهيته من جهة هذا الاعتبار مقولة بالقياس الى غيره فان كون زيد في الدار هو نسبته التي هو بها اين وهذه النسبة ليست
اضافة بل اينا ثم ان اعتبرت التكرر وجعل الموصوف بالاين يعرض له من حيث هو ذو اين ان يصير مقول المهية بالقياس الى ما
هو فيه من حيث هو فيه وصار للنسبة الاين من حيث هو اين فقط بل من هذه الحيثية فقد عرضت له الاضافة كالبياض فانه من
حيث هو بياض شيء ومن حيث انه لذي البياض اي للابيض فانه مهيته مقولة بالقياس الى ذي البياض لا مهيته انه
بياض بل مهيته انه للابيض كذلك ليس كون الشيء في مكان الذي هو نسبة طرف واحد هو نفس كون المهية مقولة بالقياس
الى غيره بل هو موضوع لذلك من حيث يصير النسبة شاملة للطرفين الحاوي والمحوي وقال واما الحركة فانها ان كانت
هي مقولة ان ينفعل فما زاد في جنسا وان لم يكن مقولة ان ينفعل فانها لا يجب ان يكون جنسا بل يجب ان يكون مقولة
على اصنافها بالتشكيك وان يكون ذلك هو المانع من ان يجعل الحركة هي نفس مقولة ان ينفعل ان امتنع والا فان لم
يكن هناك مانع من هذا القبيل فمقولة ان ينفعل هي بعينها الحركة وسيرد عليك الكلام في موضعه انتهى واما الرابع فقال
الشيخ ان هذا شيء يحاوله جمهور المنطقيين وما اراني ابرهن الوفا فان السبيل في تصحيح ذلك يحوج الى انحاء ثلثة من
النظر احدها ان يبين انه لا واحد من هذه المقولات الا ويقال على ما تحته قول الجنس وهذا يحوج الى ان يبين ان
حملها على ما تحتها ليس على سبيل الاتفاق في الاسم وليس على سبيل حمل معنى واحد مختلف بالتقدم والتأخر فيكون
على سبيل التشكيك وليس ايضا على سبيل قول اللوازم او الامور الاضافية التي لا يتقوم بها مهية الشيء فانه ان كانت
الكيفية مثلا ليست تقع على الاشيا المجعولة انواعا لها على شرائط وقوع الجنس لم يكن جنسا لما تحتها بل ان كان محمولا
تحتها على ما هو اخص مما تحتها حمل مقوم صار كل واحد مما تحتها بالحقيقة هو الجنس الاعلى وكان مثلا الجنس الواحد
منها هو الذي يسمى كيفية انفعالية وانفعالات والجنس الاخر مثلا الملكات والحالات وكانت الكيفية مقولة عليها لا على
قال سبيل قول الجنس بل على سبيل اللوازم وكان عدد الاجناس التي بالحقيقة اجناس عالية فوق العدد المذكور وهذا الحق
من تدقيق النظر هو شيء لم يشتغل به احد ممن سلف والوجه الثاني ان يبين ان لا جنس خارجا عن هذه المذكورات بنفسه

الموجود

الموجود الى ان ينتهى القسمة المحصلة الى هذه وان سوغ فى امر التقويم للذات وهو ايضا مما لم يبلغنا فيه شئ محقق وثالثة ان يبنوا بوجه اخر غير القسمة بيانا انه يستحيل ان يكون جنس غير هذه الاجناس ان كان الى مثل ذلك سبيل وما علمنا انهم عملوا شيئا يعتد به فى ذلك ثم ذكر واحدا من انحاء القسمة المشهورة فيه وزيفه ثم تكلف قسمة اخرى تقرب السبيل الى هذا الغرض وحاصلها ان العرض ان قبل القسمة لذاته فالكم والا فان لم يقتض النسبة لذاته فالكيف وان اقتضاها فالنسبة اما للاجزاء بعضها الى بعض وهو الوضع او للمجموع الى امر خارج وهو ان كان عرضا فاما كم غير قار فمتى او قار ينتقل بانتقاله فالملك والا فالاين واما نسبة فالمضاف واما كيف والنسبة اليه اما بان يحصل منه غيره فان يفعل او يحصل هو من غيره فان ينفعل وان كان جوهرا فهو لا يستحق النسبة له واليه الا بغاعض فيؤل الى النسبة الى العرض ويندرج فيما ذكرنا ثم قال وهذا ضرب من التقريب متكلف لا اضمن صحة الا انه اقرب مما حضرني فى هذا الباب ويمكن ان يرام فيه وجوه اخرى وبتكلف ولو رأيت فى ذلك فائدة او حجة حقيقية لوجبت ان اتمه فيه غير هذه تكون اقرب من هذا ولكن القريب لا اقرب اذا لم يبلغنا التى نفسه فيها بينة انتهى فقد ظهر مما ذكر ان الحصر فى التسعة ليس استقرائيا بل هو شئ تخميني محض والعجب ان صاحب المواقف توهم ان القسمة المذكورة اسندها الى الشيخ على صحة الحصر ثم اعترض عليه بما فى هذا التقسيم من الترديدات الناقصة والتعيينات الغير اللازمة ويا به ان عول على الاستقراء كان هذا التقسيم ضائعا ولزمه الرجوع الى الاستقراء من اول الامر وطرح المؤنة هذه المقدمة وان اراد الارشاد الى وجه ضبط يسهل الاستقراء ويقل الانتشار فلا باس واما الخامس فما يلتفت فيه شئ من احد لا يخفى صعوبة ذلك ولا يكفى هذا ايضا بل لا بد من بيان اشتمال كل واحد على اجناس وهو ايضا مم لجواز كونه انحا بعضها انواعا حقيقة الا ان يكون المراد من الجنس العالى ههنا ما الاجنس فوقه فيجاز كون بعضها اجناسا مفردة كما قيل وبالجملة فالذى استقر عليه راى المتاخرين ان هذا الحصر استقرائى ولا يخفى ان الاستقراء ضعيف جدا كما اشرنا اليه وقد قيل ان حصر الاجناس العالية للموجودات الممكنة فى هذه العشرة ليس منقولا عن ارسطو بل هو مما احدثه من بعده **المبحث الاول فى الكم** وهو اول المقولات لان الشيخ على ما قال الاول الكم وانما جرت العادة بتقديم الكم على غيره من الاعراض لانه اعم وجودا من الكيفية واصح وجودا من الاعراض النسبية اما الاول فلان العلم من الكم ليس مقصورا على الامور المفارقة للمادة بل يشمل الامور المفارقة التى لا يقبل كيفية ولا يشاع بيان جوهرها واما الثانى فلان شيئا من الاعراض النسبية غير متقرر فى ذاته موضوعه بخلاف الكم وايضا الكمية اذا شاركت الكيفية فى الجواهر فانها تلزم اول جوهرها وهو الجسم والكيفيات تلزم الجواهر النوعية السافلة والمتوسطة بعد الجسمية كذا فى الشفاء وفى هذا المبحث مسائل الاولى فى تقسيمه ولم يعرفه لا لشهرته وتقرره فى الاذهان وهو ان الكم ما يقبل القسمة لذاته والمراد من القسمة ههنا هو الفرضية اى ما يمكن ان يفرض فيه شئ دون شئ سواء كان المفروض واقعا كما فى العديم لا كما فى المقدار ولا الانفكاكية لعدم قبول المقدار اياها ضرورة انعدام المقدار وعدم بقائه عند طريان الانفكاك والقابل حقيقة يجب اجتماعه مع المقبول فهذه القسمة انما يقبلها المادة باعداد المقدار والمعد لا يجب بقاؤه مع المعد له هذا تعريفه واما تقسيمه فاشار اليه بقوله فمتصله القار جسم وسطح وخط وغيره اى غير القار الزمان ومنفصله العدد بيان ذلك ان الكم لما كان مشتملا على الاجزاء اما بالقوة او بالفعل فان كانت بحيث يشترك فى الحدود اى يكون بين كل جزئين منه امر يكون نسبته اليهما على السواء كالنقطة القاسمة للخط الى نصفين مثلا فانها بحيث لو اعتبرت نهاية لاحدهما امكن اعتبارها نهاية للاخر فهذا هو المراد بالحد المشترك ويجب كونه مخالفا بالحقيقة لما هو حد له لانه بحيث لو انضم اليه او نقص منه لم يزد ولم ينقص والا لكان جزءا اخر فيكون القسمة الى اثنين فيه الى ثلثة متصلا وان لم يكن اجزاؤه مشتركة فى الحد كالعشرة فانه ليس بين اجزائه حد

بالصفة المذكورة فان السادس مثلا جزء من الستة داخل فيها وخارج من الاربعة والرابع بالعكس وليس شيء منهما
مما يشترك فيه الحدان فمنقسم المتصل ان اجتمعت اجزاؤه في الوجود فقار وهو ان كان قابلا للقسمة في الجهات الثلث فجسم
تعليمي او في الجهتين فسطح او في جهة فخط وان لم يجتمع فغير قار وهو قسم واحد هو الزمان لانه قد ثبت في موضعه ان
كل متصل غير قار على سبيل التجدد فهو هيئة حركة وان ذلك هو الزمان كما ان المنفصل قسم واحد هو العدد لا غير لان حقيقته
ما يجتمع من الوحدات ولا معنى للعدد سوى ذلك قال الشيخ واما الكمية المنفصلة فلا يجوز ان يكون غير العدد
فان المنفصل قوامه من متفرقات والمتفرقات من احاد والاحاد اما نفس المعنى الذي لا ينقسم من حيث هو لا ينقسم او
شيء فيه الوحدة فهو ذو وحدة وله وجود اخر حامل للوحدة فالوحدات هي التي لذاته يجتمع منها شيء ذو كم منفصل
لذاته يكون عدده مبلغ تلك الوحدات واما الامور التي فيها تلك الوحدات فحملها حاملة للعدد الذي هو لذاته كم منفصل
الاحاد ثم لا يوجد فيها معنى كمية متصلة غير معنى اجتماع تلك **المسئلة الثانية** في خواصه الشاملة
لقسميه معا وهي ثلثة الاولى ما اشار اليه بقوله ويشملهما اي المتصل والمنفصل قبول المساواة وعدمها
فانهما من الاعراض الذاتية الاولية للكم من حيث هو كم وانما يعرض لغيره بتوسطه فان الجسم الصغير والكبير متوافقان
في الجسمية ومتفاوتان في المقدار فلو كان قبول المساواة وعدمها لاجل الجسمية لكان كلما يساويه الجسم الكبير يساويه
الجسم الصغير لعدم تفاوتهما في الجسمية فان قيل هذا الدليل مقلوب لان ذلك ان كان لنفس المقدار لزم مساواة الصغير
والكبير لاشتراكهما في المقدار اجيب بان قبول المساواة وعدمها ليس لمطلق المقدار ليلزم ذلك بل للمقدار الخاص الذي
ليس مشتركا بين الصغير والكبير ولا يمكن ان يكون ذلك القبول للجسمية الخاصة التي هي معروضة للمقدار لان تلك
الجسمية لا يتعلق خصوصيتها الا بذلك المقدار هكذا قالوا وعليه منع وان كان مكابرة والاولى على ما قال المحقق
الشريف ان يقال فان العقل اذا لاحظ المقادير والاعداد ولم يلاحظ معها شيئا اخر امكنه ان يحكم بان واحدا
منها مساو للاخر او زائد عليه او ناقص منه واذا لاحظ شيئا غير الكم ولم يلاحظ معه مقدارا ولا عددا لم يمكنه ذلك
والثانية قبول القسمة اي بالذات فان غيره انما يقبل القسمة بواسطة الكم لا محالة بخلاف الكم فانه يقبلها لا بواسطة
غيره ونقل في شرح المقاصد عن الامام ان هذه الخاصية اي قبول القسمة انما يلزم الكم بسبب الخاصة الاولى لانه لما كانت
الاجسام تتقدر بعضها بالبعض من غير لزوم المساواة وجب ان يكون فيها ما يقبل المساواة واللامساواة والذاتية
وهو المقدار ولا يتصور اللامساواة الا بان يشتمل احدهما على مثل الاخر مع زيادة فلزم ان يقبل القسمة اي فرض
شيء دون شيء انتهى وهو مستفاد من كلام الشيخ حيث قال لو هذا الجسم المحسوس ليس يتجزى الا من حيث فيه بعد فينقسم
البعد الى ما ينقسم اليه فالتجزي له من حيث هو ذو ذلك المقدار لا من حيث هو جسم على الاطلاق او جسم جوهري فان الجزء
له من حيث تفاوت وتساوي لا من حيث لا يقبل مفارقته ومساواته انتهى وفي المواقف نقل عكس ذلك فانه جعل قبول
المساواة واللامساواة فرعا لقبول القسمة وقال لانه اذا فرض اجزاء في كم فاما ان يوجد بازاء كل جزء مفروض في ذلك
الكم جزء مفروض من كم اخر او اكثر او اقل فيتصف الكم الاول بالمساواة او بالزيادة او بالنقصان منسوبا الى الكم الثاني
انتهى وهو صريح كلام الشيخ حيث نقل عن بعض المتقدمين مرتضيا انه يتولد من ان الكمية يحتمل التقدير ان يقال مساو
او غير مساو ومتجاوز وقال شارح المواقف والظاهر ان ما في الكتاب انما هو في المساواة واللامساواة العددية وان عكسه
انما هو في المساواة واللامساواة المقدارية انتهى فليتأمل والثالثة امكان وجود العاد فيه اي اشتماله على امر يعد
ويفنيه بالاسقاط عنه مرارا اما بالفعل كما في الكم المنفصل فان الاربعة تعد بالواحد اربع مرات واما بالقوة كما في المتصل

فان الستة

فان السنة تعد بالشهور والشهر بالايام واليوم بالساعات والذراع يعد بالقبضات والقبضة بالاصابع والاصابع
بالشعيرات والشعيرة بالشعرات وقول الامام ان هذه الخاصية هي التي تصلح لتعريف الكم بها الا الاولى لان المساواة لا تعرف
الا بالاتفاق في الكم وهو دور ولا الثانية لان قبول القسمة من عوارض المتصل لا المنفصل فلا يشمله التعريف لا وجه له
لان المساواة غير محتاجة الى التعريف كما اعترف هو به وقبول القسمة الذي هو فرض شيء دون شيء فيهما كما مر اعم من ان
يكون الانقسام المفروضة حاصلة بالفعل او بالقوة على ما عرفت واما ما وقع في المواقف من انه احد القسمة الانفكاكية
فنهو اذ الامام مصرح في هذا الموضع بان الانفكاكية يستحيل عروضها للمقدار اذ عندها يبطل المقدار كذا في شرح
المقاصد ❊ المسئلة الثالثة في تقسيم الكم الى الكم بالذات وهو الذي عد من المقولات والى الكم بالعرض
وهو ماله ارتباط بالكم بالذات مصحح لاجرائه اوصافه عليه وذلك اما بالمحلية كالجسم او بالحالية في نفس الكم كالشكل او
في محل الكم كالسواد والبياض واما بتعلق وراء هذه التعلقات مصحح لاجراء الاوصاف كالتناهي واللاتناهي في القوى
باعتبار آثارها في الشدة او المدة او العدة والى هذا التقسيم اشار بقوله وهو ذاتي وعرضي وقد يكون كم واحد
كما بالذات وكما بالعرض باعتبارين كالزمان فانه كم بالذات باعتبار ذاته وكم بالعرض باعتبار انطباقه على المسافة
بتوسط الحركة ويعرض باقي القسمين في تقسيم الكم الى المتصل والمنفصل وهو المنفصل منهما لاولهما اي لاولهما منهما
يعني لاول هذين القسمين وهو المتصل منهما اي الذاتي والعرضي والحاصل ان الكم المنفصل يعرض للكم المتصل
الذاتي والكم المتصل العرضي اذ العدد مما يعرض لجميع الاشياء وقد يعرض الكم المنفصل بالذات للكم المنفصل بالذات
كما في قولنا خمس عشرات فيصير المنفصل بالذات منفصلا بالعرض ❊ المسئلة الرابعة في نفي التضاد عن الكم
وهو من خواصه الاضافية لمشاركة الجوهر معه في هذا الحكم كما مر سابقا قال في الشفا نقلا عن بعض المتقدمين ان
للكمية خاصيتين اوليين احدهما ان الكمية يحتمل التقدير والاخرى ان الكمية لا ضد لها ثم انه قد يتولد من هاتين
الخاصيتين خاصيتان اخريان فيتولد من ان الكمية يحتمل التقدير انه يوجد مساو وغير مساو ويتولد من انها لا ضد
لها انها لا تقبل الاشد والاضعف ثم قال فنقول نحن ان الخاصية الاولى للكمية هي التي منها ينقدح لنا الوقوف على
معنى الكمية وانها لذاتها لا لشيء آخر يحتمل ان يوجد فيها التقدير واما انها لا ضد لها فامر لا ينتقل الذهن من
الوقوف عليه الى التفطن بماهية الكم وكيف وهذه مما يشارك الجوهر فيها فانها من الخواص التي بالقياس لا التي على
الاطلاق ثم احتج على نفي المضادة بان الكميات المتصلة قد يتوافى معا في موضوع واحد وبعضها نهايات بعض وان
المنفصل لا كيف يمكن ان يعرض لواحد منها ضد واي شيء وضع ضد الاثنين او الثلاثة من جملتها مثلا فهنا شيء هو ابعد
مشاكلة للاثنين والثلاثة وهو النمو الازلية منه انتهى وفيه دلالة على ان الجسم التعليمي والسطح والخط جميعا حالة في الجسم
الطبيعي لكن بعضها بتوسط بعض وان الجسم الطبيعي موضوع لها جميعا كما مر في مباحث الجواهر وان الاجتماع بالتوسط
ايضا مما ينافي الضدية والى هذه الحجة اشار المص بقوله وفي حصول المنافي اي الاجتماع في الموضوع في المتصل او عدم
الشرط اي غاية الخلاف في المنفصل دلالة على انتفاء الضدية في الكم مط ثم اشار الى الخاصة المتولدة من نفي التضاد
بقوله ويوصف اي الكم بالزيادة والكثرة ومقابليهما دون الشدة ومقابلها فانه يقال هذا الخط ازيد او انقص
من ذلك الخط وان هذا العدد ازيد او اكثر او انقص واقل من ذلك العدد ولا يقال ان هذا الخط او العدد اشد او
اضعف من ذلك الخط او العدد والسبب في ذلك هو ان الشدة عبارة عن بعد احد الضدين عن الضد الآخر والضعف
عبارة عن قربه منه كما يقال هذه الحرارة اشد من تلك الحرارة فان معناه ان هذه الحرارة ابعد بالقياس الى البرودة

من تلك الحرارة وتلك الحرارة اقرب الى البرودة من هذه الحرارة وكذا الحال في قولنا هذا السواد اشد من ذلك السواد
فان معناه ان هذا ابعد من البياض وذلك اقرب اليه الى غير ذلك من الامثلة فتحقق الشدة والضعف في شيء من غير تحقق التضاد
فيه بخلاف الزيادة والكثرة ومقابليهما فتدبر **المسئلة الخامسة** في ان كلا من الجسم التعليمي والسطح والخط
وان كان في وجوده محتاجا الى المادة لكن يمكن اعتباره من حيث هو هو من غير التفات الى المادة بحيث يكون من هذه
الحيثية مناط الكثير من الاحكام فان العلوم الرياضية كلها مبنية على هذا الاعتبار المأخوذ من هذه الحيثية والى
هذا اشار بقوله وانواع المتصل اي المقدار وهي الجسم التعليمي والسطح والخط قد تكون تعليمية اي مأخوذة بحيث تنسب
الى التعاليم وهي العلوم الرياضية لكونها موضوعة لها وانما سميت بالعلوم التعليمية والتعاليم لانهم كانوا يبتدئون
بها في تعليم مبتدئيهم رياضة للنفوس وتأنيسا لها باليقينيات وتبعيدا لها عن الغلط لكونها علوما يقينية ومع ذلك
متسقة فلما يضل الفكر فيها وان كانت تلك الانواع مختلفة بنوع من الاعتبار وهو ان الجسم التعليمي من جملتها كما
يمكن اعتباره من حيث هو هو وهو اعتباره لا بشرط شيء يمكن اعتباره بشرط لا شيء وقد عرفت الفرق بينهما سابقا بخلاف
السطح والخط فانه لا يمكن اعتبارهما بشرط لا شيء فانا لا يمكننا ان نتخيل بعدا ممتدا في جهتي الطول والعرض مجردا عن
الامتداد العمقي فيمتنع تخيل السطح بشرط عدم الجسم التعليمي اعني ان يكون صورة السطح حاصلة في الخيال ولا يكون
صورة الجسم التعليمي حاصلة فيه بل المتخيل لنا عند تخيلنا السطح هو الجسم التعليمي المتناهي ويكون طرفه سطحا وانما
قيدنا بالمتناهي اذ لا يمكن تخيل الغير المتناهي كما لا يمكن وجوده بل الممكن انما هو تعقله فقط وكذا الكلام في الخط بل في النقطة
ايضا وان لم يكن مما نحن بصدده في هذه الامور اعني النقطة والخط والسطح انما يمكن تعقلها على وجه كلي ولا يمكن تخيلها
اي من حيث هي نقطة فقط وخط فقط وسطح فقط وان امكن تخيل كل منها من حيث هو هو اعني انه يمكن تخيل السطح من حيث
هو من غير التفات الى الجسم التعليمي وان كان معه وتخيل الخط من غير التفات الى السطح وان كان معه وتخيل النقطة من غير
التفات الى الخط وان كان معها فاما الجسم التعليمي فانه يمكن تخيله فقط اي بشرط التجرد عن الجسم الطبيعي كما يمكن تخيله
من حيث هو اي من غير التفات الى الجسم الطبيعي هذا خلاصة ما افاده المحقق الشريف والمراد بتخيل الغير المتناهي ان يكون
الصورة الخيالية غير متناهية فلا يرد ان مساواة الصورة لذي الصورة غير لازمة فلم لا يجوز ان يكون الجسم المتخيل غير متناه
وصورته الحاصلة في القوة متناهية على ما توهمه الشارح القوشجي كيف واذا كان صورته متناهية وهو في الوجود متناه
فاين الجسم المتخيل الغير المتناهي والمراد بتخيل الخط مثلا من غير التفات الى السطح انما هو اعتبار الخيال من جملة هذا المتخيل
الذي هو مجموع السطح والخط اياه والتفاته اليه من غير ان يعتبر السطح معه فيكون صورة السطح ايضا حاصلة في الخيال لكنها
ليست ملتفتا اليها في هذه الملاحظة فلا منافاة بين امكان تخيل الخط بهذا المعنى وبين عدم امكان تخيله على ما توهمه
الشارح القوشجي ايضا فان المراد هو عدم امكان تخيل الخط فقط من دون ان يكون صورة السطح حاصلة في الخيال كما بيّنا
طبيعة **المسئلة السادسة** في اثبات عرضية الكم وسلك المصنف في ذلك طريقين الاول اثبات عرضية الكم المطلق
بما هو كم من غير التفات الى انواعه لانه اذا ثبت عرضية الطبيعة ثبت عرضية جميع افرادها والى هذا الطريق اشار
بقوله وتخلف الجوهرية عما يقال في جواب ما هو يعطي عرضيته اي عرضية الكم مطلقا بيان ذلك ان السؤال بما هو سؤال
عن حقيقة الشيء فما يقال في جوابه ينبغي ان يكون منبئا عن حقيقته والمنبئ عن حقيقة الشيء اذا كان الشيء مركبا من الجنس والفصل
انما هو حده المركب منهما واذا كان بسيطا لا تركيب فيه كما في الاجناس العالية انما هو حده المأخوذ من لوازمه الذاتية
المنتزعة من حاق الشيء فانه في افادة كنه الشيء ليس بادون الحد المركب من الجنس والفصل كما ثبت في موضعه وصرح به

الشيخ وهذا الكم كما عرفت ما يقبل القسمة لذاته على المشهور او امر اخر مما هو ماخوذ من خواصه الذاتية التي قد عرفت وقد تخلف
عنه ما يدل على الجوهرية كما لا يخفى على من نظر فيه فلو كان جوهرا لما تخلف عنه وهذا الذي حملنا كلامه عليه هو الظاهر من كلامه
اولى مما حمله عليه الشارحون وهو ان معنى الجوهرية قد تخلف عما يقال في جواب السؤال عن نوع نوع من الكم اعني حد الجسم
والسطح والخط والزمان والعدد ثم اعترضوا عليه بمنع بطلان التالي وان ما ذكر في تعريفها هذه الانواع مما تخلف معنى الجوهر
عنه لعله من قبيل الخواص التي لا يقال عليها في جواب ما هو الثاني اثبات عرضية كل نوع من انواع الكم على حدة اما عرضية
الجسم التعليمي فالدليل عليه هو تبدله مع بقاء الجسمية المتشخصة كما نشاهد في الشمعة المدورة تارة والمكعبة اخرى الا ان هذا
الطول والعرض والعمق الى اخرى الى غير ذلك من الاشكال مع بقاء جسميتها المعينة وهذا المتبدل هو نفس مقدار الشمعة
المسمى بالجسم التعليمي لا امر اخر عارض له اذ لا نعني بمقدار الشمعة الا هذا الطول والعرض والعمق باعيانها فهذا المقدار
يزول والجسمية لا يزول باقية فلو كان جوهرا لكان اما نفس هذه الجسمية واما ذاتيا لها وعلى التقديرين يمتنع
بقاؤها مع زواله والى هذا اشار بقوله والتبدل مع بقاء الحقيقة واما الدليل الخاص باثبات عرضية السطح فهو
ان السطح انما يعرض للجسم بواسطة التناهي وهو ليس من مقوماته لافتقاره الى الاستدلال على ما مر وما ثبت لشيء بواسطة
اجنبية لا يمكن ان يكون ذاتيا له فهو خارج عن الجسم عارض له وهو المطلوب والى هذا اشار بقوله والافتقار التناهي الى
برهان واما الدليل الخاص بالخط فهو ان الجسم قد يوجد بدون الخط كما في الكرة الحقيقية وتحقق الشيء بدون مقوم
مح فالخط ليس بمقوم للجسم بل عرض وهو المطلوب وهذا معنى قوله والافتقار الى العرض واما الدليل المختص بالعدد فهو انه
مفتقر الى الحركة لكونه مقدارا لها وهي عرض والمفتقر الى العرض عرض وهذا معنى قوله والافتقار الى عرض و
اما الدليل المختص بالعدد فهو انه متقوم عن الوحدات كما مر سابقا وهي اعراض لا تحيز والمتقوم من الاعراض لا يكون جوهرا
وهذا معنى قوله والتقوم به اي بالعرض وقوله يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد نشر على
ترتيب اللف وهو خبر المبتدأ **المسئلة السابعة** في اثبات وجودية السطح والخط بل النقطة ايضا وان لم
يكن مما نحن فيه لاشتراكها معهما في الطرفية فان السطح طرف للجسم والخط طرف للسطح والنقطة طرف للخط خلافا للمتكلمين
فانهم قائلون بعدميتها وبيان ذلك ان الطرف وان كان نهاية لذي الطرف والنهاية عدمية لكنه ليس نفس النهاية
بل ما به النهاية اذ هو امر ينتهي به الشيء فهو امر وجودي متصف بالعدمي وليس في نفسه بعدمي والى هذا اشار بقوله و
ليست الاطراف اعداما وان اتصفت بها مع نوع من الاضافة فان النهاية عدمية لكنها متصفة بالاضافة الى ذي النهاية
وليست نفس الاضافة الا ترى ان السطح امر ينتهي وينقطع به الجسم فالانتهاء والانقطاع عدمي متصف بالاضافة الى
الجسم وكذا الخط والنقطة وقد يستدل على وجودية الاطراف بانها مما يشار اليها فيجب كونها موجودة وهو ضعيف لجواز ان
الاشارة الى العدمي باعتبار المحل وبانها ما به الملاقاة بين موجودين فان السطح ما به يلاقي جسم جسما فيجب كونها موجودة
لامتناع الملاقاة بين الموجودين بمعدوم بالضرورة ومستند المتكلمين ما اشرنا اليه وهو توهم كونها نفس النهاية
وقد عرفت بطلانه وانه يلزم التداخل عند ملاقاة السطحين مثلا لوجوب كونها بالاسر والا لزم كون السطح ذا عمق والجواب
منع امتناع التداخل في جهة لا بعد للمتداخلين فيها وقد مر في مباحث الجواهر ولما انجر الكلام باعتبار ذكر الاطراف
الى النهاية اراد الاشارة الى ان النهاية وعدمها مما يعرضان الكم من حيث هو كم بالذات ولغيرهما بواسطتهما فقال والجنس
اي الكم من حيث هو كم فانه جنس من الاجناس العالية قريب للمتصل والمنفصل وبعيد لانواع المتصل معروض للتناهي و
عدمه بمعنى عدم الملكة وهما اعتباريان وليسا من الامور العينية وهو ظ **المبحث الثاني** في الكيف وهو كما

من المقولات التسع على ما قال الثاني الكيف وفيه مطالب الأول في تعريفه وتقسيمه اعلم ان الاجناس العالية لا يمكن
تحديدها بالجنس والفصل ولا رسمها التام لبساطتها بل ترسم بالخواص واللوازم ولما لم يجدوا للكيف خاصة سوى
المركب من العرضية والمغايرة للكم وللاعراض النسبية لان التعريف بها تعريف الشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة لان الاجناس
العالية ليس بعضها اجلى من البعض فقد عرفوا كلا من الكم والاعراض النسبية ان ذكر خاصته التي هي اجلى فقالوا هو
عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة فبذكر العرض خرج الجوهر وبذكر القسمة خرج الكم وبالنسبة الاعراض النسبية ومن
لم يجعل النقطة والوحدة من الكيف زاد قيد ولا اقسمة وزاد بعضهم قيد اقتضاء اوليا لادخال العلم بالبسيط فانه
اقتضاء اللاقسمة ليس اوليا بل بواسطة المعلوم ولا حاجة اليه مع قيد لذاته كذا في شرح القوشجي ولم ما اجتمع فيه
القيدان وما ذكرنا اولا هو المطابق لما عرفه الشيخ الكيفية بحيث قال الكيفية كل هيئة قارة في موصوفها لا يوجب
تقديره ولا تقتضيه يصلح تصورها من غيران يحوج فيها الى التفات الى نسبة يكون الى غير تلك الهيئة ثم قال وهذا
ضرب من البيان متعلق بان يثبت شيء ثم يعرف يسلوبه وعنه استغنى والى هذا التعريف اشار المص بقوله ويرسم
بقيود عدمية تخصه جعلتها واما تقسيمه فكما قال واقسامه اربعة بالاستقراء الاول الكيفيات المحسوسة كالحرارة والبرودة
والثاني الكيفيات الاستعدادية كالصلابة واللين الثالث الكيفيات النفسانية كالعلم والقدرة الرابع الكيفيات المختصة
بالكميات كالاستقامة والانحناء ووجه الضبط ان يقال الكيف اما ان يختص بالكم اولا فالاول هو الرابع والثاني
اما محسوس باحدى الحواس الظاهرة ام لا فالاول هو الاول والثاني اما كمال او استعداد نحو الكمال فالاول هو الثاني والثاني
هو الثالث او يقال الكيف اما مختص بذوات الانفس وهو الثالث اولا فاما ان يختص بالكميات وهو الرابع اولا فاما استعداد
وهو الثاني واما فعل وهو الاول الى غير ذلك من الوجوه التي قيلت فيه فان جميعها للضبط لا للحصر العقلي **المطلب الثاني**
في تقسيم الكيفيات المحسوسة وبيان احكامها العامة اما تقسيمها فالكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة
العسل سميت انفعاليات لكونها بخصوصها او بعمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر فالاول كما في المركبات مثل حلاوة
العسل والثاني كما في البسائط مثل حرارة النار فانها ليست تابعة للمزاج لكنها من حيث هي حرارة قد توجد تابعة للمزاج ولان
الحواس تنفعل منها وجريان الاشكال والحركات ايضا كذلك ويندفع بان وجه التسمية لا يجب اطرادها ولو نريد قيد الاولية بان
يقال ينفعل الحواس منها اولا لخرجت الاشكال والحركات لكن يخرج الخفة والثقل ايضا عند من لم يجعلهما من المحسوسات الاولية
وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها شديدة الشبه بان ينفعل منه سميت بها
تمييزا لها عن الراسخة وتنبيها على تلك المشابهة والى هذا التقسيم اشار بقوله فالمحسوسات اما انفعاليات واما انفعالات
وانما بدأ بالمحسوسات لكونها اظهر الاقسام الاربعة وتقدير الكلام فالقسم الاول المحسوسات وهي اما انفعاليات واما قلنا
ذلك لما سيجيء في القسم الثالث واما احكامها العامة فمنها ما اشار اليه بقوله وهي اي الكيفيات المحسوسة مغايرة للاشكال خلافا
لجمع من الاوائل القائلين بتركب الاجسام من الاجزاء الصغار الصلبة القابلة للانقسام الوهمي دون الخارجي حيث زعموا ان تلك الاجزاء
مختلفة الاشكال فالتي يحيط بها اربع مثلثات يكون محددة الاطراف مفرقة لاتصال العضو فيحس منها الحرارة والتي يحيط
بها ست مثلثات يكون غليظة الاطراف غير نافذة في العضو فيحس منها البرودة وكذا الحال في الطعوم فان الجزء الذي يقطع
العضو الى اجزاء صغار ويكون شديد النفوذ فيه هو الحريف والذي يملأ في هذا التقطيع هو الحلو وكذا في الالوان فان
الجزء الذي ينفصل منه شعاع مفرق للبصر هو الابيض والذي ينفصل منه شعاع جامع للبصر هو الاسود ويحصل من اختلاط
هذين النوعين من الشعاع الالوان المتوسطة بين السواد والبياض والمشاؤون ابطلوا هذا الزعم بوجهين احدها

ان الاشكال

ان الاشكال ملموسة اى مدركة باللمس فى الجملة ولو كان بواسطة السطوح والالوان والطعوم والروائح غير مدركة باللمس
فالاشكال المغايرة لها وثانيهما ان هذه الكيفيات متضادة والاشكال ليست متضادة والى هذين الجوابين اشار المص
بقوله لاختلافهما بالحمل حيث يحمل شئ على الاشكال دون هذه الكيفيات وشئ اخر على هذه الكيفيات دون الاشكال كما عرفت
فى الجوابين فان قيل على الاول نحن لا ندعى كون الاشكال بعينها نفس هذه الكيفيات بل ان اختلافها يوجب هيئات حاصلة فى الحواس والمحسوس
هو تلك الهيئات فقط وعلى الثانى انه ان اريد بالتضاد التضاد المشهورى فلا نسلم ان الاشكال ليست متضادة بهذا المعنى وان اريد به الحقيقى
فهو فى الكيفيات انما يكون بين الاطراف فيلزم ان لا يكون الاشكال كيفيات هى الاطراف فجاز ان يكون كيفيات هى الاوساط قلنا
اما الاول فالجواب ان تلك الهيئات الحاصلة فى الحواس مغايرة للاشكال لان الاشكال ملموسة والهيئات الحاصلة
فى الباصرة والسامعة والذائقة والشامة ليست ملموسة ويجب كونها اشباحا للهيئات الخارجية لان ما فى الحس لو لم يجب ان
يكون مثالا لما فى الخارج لارتفع الامان عن المشاهدة وليست تلك الهيئات الحاصلة فى الحواس امثلة للاشكال المغايرة فيجب
ان يكون فى الخارج هيئات مغايرة للاشكال يكون تلك الامثلة امثلة لها وهو المط واما على الثانى فان نفى التضاد فى الاشكال
فرع نفى التضاد فى الكم لانها من الكيفيات المختصة بالكميات وقد تقرر ثبوت الاصل فيجب ثبوت الفرع وقد يجاب ايضا بان جنس الاشكال
ليس فيه تضاد حقيقى واجناس تلك الكيفيات فيها تضاد حقيقى فيتغايران قطعا اذ مع مغايرة الجنسين لا يتصور الاتحاد فى الانواع
التى تحتهما ومنها ان هذه الكيفيات مغايرة للمزاج لعمومها اى فى التحقق بمعنى ان هذه الكيفيات قد يتحقق بدون المزاج كما فى
البسائط والمزاج لا يتحقق بدون الكيفية المحسوسة لانه انما يحصل من تفاعل الكيفيات الاربع كما مر فيكون هذه الكيفيات اعم تحققا
من المزاج فهى مغايرة له لا محالة

المطلب الثالث

فى الاحوال المختصة بكل نوع نوع من الانواع الخمسة من هذه الكيفيات
المحسوسة وفى هذا المطلب مسائل

الاولى

فى احوال الملموسات وانما قدم الملموسات لكونها اوائل المحسوسات كما مر فى بحث
اللمس وكما ان الملموسات سميت اوائل المحسوسات كذلك الكيفيات الاربع منها سميت اوائل الملموسات على ما قال فمنها اوائل الملموسات
وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لكونها ملموسات اولا وبالذات وبالاصالة والبواقى اى اللطافة والغلظ والكثافة والهشاشة
واللزوجة والبلة والجفاف واللين والصلابة والخشونة والملاسة والخفة والثقل منتهية اليها وقد ذكر بتوسطها واما
ما قيل من ان الخشونة والملاسة ملموستان بلا توسط فمم واما لو سلم ذلك فلا ينفع فى دفع الايراد بهما لما قيل انهما من مقولة
الوضع لا من مقولة الكيف عند بعضهم لان الكلام مع من قال بكونهما من الكيفيات الملموسة على ما عليه الجمهور واعلم ان الشيخ
قال فى فصل الاسطقسات من الطبيعيات ان الكيفيات المنسوبة الى اللمس مختلفة المراتب فليس كلها فى درجة واحدة بل بعضها
اقدم من بعض ويشتمل على جملتها هذا التعدد ثم عددها كما عددنا فهذا الكلام يدل على كون بعضها بلا توسط وبعضها
بتوسط واما هذا التخصيص الذى فعله المص من جعل هذه الاربعة مدركة بالتوسط فلا يخلو عن اشكال كما لا يخفى على المتامل
فالحرارة جامعة للمتشاكلات ومفرقة للمختلفات ليس المراد من هذا الكلام تعريف الحرارة فان المحسوسات غنية عن التعريف اذ
لا اظهر منها فان قيل المحسوس هو جزئيات الحرارة مثلا لا ماهيتها الكلية فيجوز تعريفها قلنا الحس الجزئيات بعد النفس لمعرفة
الماهية الكلية معرفة ليست باقل ظهورا من الاحساس ولا يحصل مثلها فى التعريفات هذا بل المقصود منه التنبيه على مفهوم اسمها
بذكر بعض خواصها وهذه الخاصة اعنى كونها تجمع المتشاكلات وتفرق المختلفات وان كانت اشهر خواصها الا انها تابعة لخاصة
اخرى هى التحريك الى فوق قال الشيخ فى رسالة الحدود الحرارة كيفية فعلية محركة لما يكون فيه الى فوق لاحداثها الخفة
فيعرض ان يجمع المتجانسات وتفرق المختلفات انتهى قال فالسبب فى جمعها للمتشاكلات وتفريقها للمختلفات هو انها تفيد
الميل المصعد بواسطة التسخين فالمركب اذا اثرت الحرارة فيه كان الالطف اقبل للتصعيد كالهواء فانه اقبل من الماء وهو

الارض والاثقل يتبادر الى الصعود قبل الابطا فيتفرق الاجسام المختلفة الطبايع التي حدث المركب من التيامها ويحصل
عند التفرق اجتماع المتشاكلات بمقتضى طبايعها مع زوال القاسر فان قيل الحرارة قد تفرق في المتماثلات كاجزاء الماء فانها
تصعدها بالتبخير فتفرق بعضها عن بعض وقد تجمع المختلفات كصفرة البيض وبياضه فان الحرارة اذا اثرت فيه زادتهما ربما تلازما
واجتماعا مع اختلافهما قلنا فعل الحرارة في المثال الاول هو الاحالة الى الهواء لا التفريق فان الحرارة اذا اثرت في الماء انقلب بعضه هواء
وتحرك بالطبع الى الفوق ثم انه يختلط ويلتزق بين تلك الهواء اجزاء مائية فتصعد معه ويكون مجموع ذلك بخارا وفي البيض
احالة في القوام لا جمع فانها تجزيئها توجب غلظا في قوام الصفرة والبياض واما الانضمام بينهما فقد كان حاصلا قبل
تاثير الحرارة هذا هو المتبادر والمستفاد من الشفاء وبالجملة فالخاصة الاولية للحرارة هي احداث الخفة والميل المصعد ثم يترتب
على ذلك بحسب اختلاف القوام اثار مختلفة من الجمع والتفريق والتبخير الى غير ذلك والتفصيل على ما في شرح المقاصد ان
ما يتاثر عن الحرارة ان كان بسيطا استحال اولا في الكيفية ثم افضى به ذلك الى انقلاب الجوهر فيصير الماء هواء والهواء نارا
وربما يلزمه تفرق المتشاكلات بان يتميز الاجزاء الهوائية في الماء ويتبعها ما يخالطها من الاجزاء المائية وان كان مركبا
فان لم يشتد التحام بسائطه ولا خفاء في ان الالطف اقبل للصعود لزم تفرق الاجزاء المختلفة ويتبعه انضمام كل الى ما يشاكله
بمقتضى الطبيعة وهو معنى جمع المتشاكلات وان اشتد الالتحام بسائطه فان كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال
حدث من الحرارة القوية حركة دورية لانه كلما مال اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار والا فان كان
الغالب هو اللطيف تصعد بالكلية كالنوشادر وان كان هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا احدث تسييلا كما في الرصاص
او تليينا كما في الحديد بل وان كان غالبا جدا كما في الطلق مثلا مجرد سخونة ويحتاج تليينه الى الاستعانة باعمال اخر ولها
نحوا الاكسير في علم صلوح الضعيف او التفرق بناء على مانع لا ينافي كون خاصيتها الضعيفة تفريق المختلفات وجمع
المتشاكلات والبرودة بالعكس فانها اذا اثرت في المركب المتخالف الاجزاء اوجبت تكاثفها والتصاق بعضها ببعض و
منعت من تفرقها وهذا معنى جمعها للمختلفات وهو يستلزم انفكاك كل منها عن مشاكله كما هو مقتضى التجميد والتكثيف
فيحصل منها تفريق المتشاكلات ايضا وهما اي الحرارة والبرودة متضادتان لان كلا منهما وجودي محسوس بالذات مع
غاية الخلاف بينهما فبطل ما قيل من ان البرودة عدم الحرارة من باب العدم والملكة لا العدم المطلق فان عدم الحرارة
في الفلك لا يسمى برودة وذلك لان العدم ليس بمحسوس بالذات بخلاف البرودة ويطلق الحرارة على معان اخر مخالفة
للكيفية في الحقيقة اعلم ان لفظ الحرارة يطلق على اربعة معان الاول الحرارة العنصرية وهي حرارة النار الثاني الحرارة
الكوكبية كالحرارة المحسوسة من تاثير الشمس الثالث الحرارة الحادثة من الحركة الرابعة الحرارة الغريزية التي هي الة الطبيعة
في افعالها في النبات والحيوان وهذا اعني جعل الحرارة الغريزية معنى على حدة انما هو على المذهب الاصح وهو مذهب ارسطاطاليس
على ما نقل انه قال الحرارة التي بها يقبل البدن علاقة النفس ليست من جنس الحار الاسطقسي الذي هو النار بل من جنس
الحار الذي يفيض عن الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل يوجب مناسبة لجوهر السماء الابدي ينبعث عنه انتهى والظاهر ان
مراده انها من جنس النفس وقواها واما على مذهب جالينوس واختاره الامام فهي الحرارة النارية المعتدلة بالمزاج
واستدل على كونها مخالفة للحرارة النارية بان حصولها يقاوم الحرارة الغريبة ودفعها من الاستيلاء على الرطوبات
الغريزية حتى ان السموم لا يدفعها الا الحرارة الغريزية فانها الة للطبيعة تدفع بها ضرر الحار الوارد وتجذب الروح
الى دفعه وضرر البارد الوارد بالمضادة واجاب الامام بان تلك المقاومة انما هي من جهة ان اجزاء الغريزية تحاول
التفريق والغريزية افادت المركب من الطبخ والنضج ما يعسر معه على الحرارة الغريبة تفريق اجزائه فالتفاوت بين الغريبة
الرجحان والفضل

والغريزية

الغريبة النارية لبس في المهية بل في كون الغريزية داخلة في تلك المركب دون الغريبة حتى لو نوقشنا الغريبة داخلة فيه والغريزية خارجة عنه لكان كل واحدة منها تفعل مثل الاخرى هذا والظ ان هذه المعاني الاربعة المتخالفة بالمهية مشتركة في

مفهوم مطلق الحرارة وهي الكيفية المحسوسة وهي جنس لهذه الاربعة لا انها مشتركة لفظا بينها على ما توهم ويتبادر المحسوس

من ظاهر عبارة المص فان الظ ان الكيفية المذكورة في هذه العبارة هي الكيفية المبحوث عنها وهي مطلق الكيفية المحسوسة

المحسوسة لكن التحقيق ان مراد المص ليس ذلك بل مراده من الكيفية في هذه العبارة هي الحرارة النارية للاستعمال الغالب كما

حملها عليها الشارحان القديمان نعم لو اطلق لفظ الحرارة على الحار ايضا اصطلاحا لكان لهذا التبادر وجه بان يكون مراده

من المعاني الاخر النار والاجرام النيرة السماوية والحار الغريزي اعني الروح فيكون لفظ الحرارة لفظا مشتركا بين الكيفية المحسوسة

المحسوسة وبين كل واحد من هذه المعاني الثلثة والرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل واليبوسة بالعكس اشارة الى ما قاله

الشيخ في طبيعيات الشفا ان الرطوبة هي الكيفية التي بها يكون الجسم سهل الانحصار والتشكل بشكل الحاوي الغريب وسهل الترك له

واليبوسة هي الكيفية التي بها يعسر انحصار الجسم وتشكله من غيره وبها يعسر تركه لذلك وقال ايضا ويتبع بعض الاجسام التي

الجواهر وهو الملاصقة والملازمة لما يماسه من جهة كالماء خلى ان الجمهور يظنون ان الرطوبة حقيقتها هذه لكنهم يشاهدون

ان الجسم كلما كان ارق كان اقل التصاقا واستمساكا بما يلامسه كلما كان اغلظ كان اشد واكثر ملازمة والماء اللطيف

الجيد اذا غمر فيه الاصبع كان ما يلزم الاصبع منه اقل مما يلزم من الماء الغليظ او الدهن او العسل فاذن هذه الخاصية

لا يلزم الجسم من جهة امر رطب فقط والا لكان ما هو ارطب وازيد في الرطوبة اشد لزوما والتصاقا بل هذا الامر

للكثافة والغلظ اذا قرنا بالرطوبة بل يبقى للرطوبة سهولة التحدد والتشكل بغيره مع سهولة الترك وضعف الاستمساك

كما ان اليابس يلزمه الثبات على ما يؤتاه من التشكل مع معاوقة قبوله فيجب ان يحققوا ان الرطوبة هي الكيفية التي بها يكون

الجسم قابلا للنحو الاول من القبول واليبوسة هي الكيفية التي بها يكون الجسم قابلا للنحو الثاني من القبول فلا يستبعد ان

يكون الهواء رطبا وان كان لا يلتصق اذ الالتصاق ليس لكون الشيء رطبا بل للغلظ والهواء اذا غلظ التصق بما التصق به

على عقد الملازمة والالتصاق هذا كلام الشفا فما في كتب المتأخرين من ان الرطوبة قد تفسر بسهولة الالتصاق والانفصال

ماخوذ من ههنا وقد اختاره الامام وفسرها في المواقف بهذا التفسير وقال في شرح المقاصد ان في كلام بعض المتقدمين

ان الجسم انما كان رطبا اذا كان بحيث يلتصق بما يلامسه فتوهم منه ان الرطوبة كيفية تقتضي الالتصاق الجسم ثم قال ورده

ابن سينا بان الالتصاق لو كان للرطوبة لكان الاشد رطوبة اشد التصاقا فيكون العسل ارطب من الماء بل المعتبر في الرطوبة

سهولة قبول التشكل وتركه فهي كيفية بها يكون الجسم سهل التشكل وسهل الترك للتشكل واجاب الامام بان المعتبر

فيها سهولة الالتصاق ويلزمها سهولة الانفصال فهي كيفية بها يستعد الجسم لسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال

عنه ولا نم ان العسل اسهل التصاقا من الماء بل الدوم واكثر ملازمة ولا عبرة بذلك في الرطوبة كيف وظاهر انه ليس اسهل

انفصالا فيلزم ان لا يكون اسهل التصاقا ثم قال وكان مراد الامام تاويل كلامهم بما ذكره والا فاعتراض ابن سينا انما

هو على ما نقله من كلامهم لا على تفسير الرطوبة بسهولة الالتصاق والانفصال فانه لا تعرض في كلامهم للانفصال اصلا

ولا للسهولة في جانب الالتصاق على ان ما ذكر من استلزام سهولة الالتصاق سهولة الانفصال محل نظر انتهى ثم انه

قد اعترض على التفسير الاول بوجوه منها ان النار اولى العناصر والطفها واسهلها قبولا للاشكال فيلزم ان يكون

ارطبها وبطلانه ظ والجواب ان النار الصرفة غير محسوسة والنار المحسوسة غير صرفة ومع ذلك فانه يعرض للاجسام

في غير مواضعها الطبيعية ان يحفظ اشكالها الموافقة للحركة كالماء المصبوب في انصبابه كذا في الشفا ومنها

مع ان سهولة التشكل و ... الترك ... يسبب ... والنار الصرفة ...

انه يوجب كون الهواء رطبا وبطلانه اتفاقهم على ان خلط الرطب باليابس يفيد استمساكا عن التشتت وخلط الهواء
بالتراب ليس كذلك والجواب ان ذلك الاتفاق انما هو في الرطب بمعنى ذي البلة فان اطلاق الرطوبة على البلة شايع بل
كلام الامام صريح في ان الرطوبة التي هي من المحسوسات انما هي البلة لا ما اعتبر فيه سهولة قبول الاشكال لان الهواء
رطب بهذا المعنى ولا نحس منه برطوبة كذا في شرح المقاصد ومنها انه يوجب ان يكون المعتبر في اليبوسة صعوبة قبول
الاشكال فلم يتوفر فرق بينها وبين الصلابة ويلزم كون النار صلبة لكونها يابسة والجواب ان اللين كيفية تقتضي قبول
الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا لسهولة والصلابة كيفية تقتضي ممانعة (ثم يتفرق في)
من قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها شكل وشدة مقاومة نحو اللاانفعال فتغايران الرطوبة واليبوسة
كما يأتي عن قريب ومنها انه يوجب كون الهواء ارطب من الماء لكونه اسهل قبولا للاشكال وانه باطل والجواب ان بطلان
ذلك ثم بل الشيخ صرح بان سلطان النار الحرارة وسلطان الهواء الرطوبة وسلطان الماء البرودة وسلطان الارض
اليبوسة هذا واعلم انه قد مر آنفا ان الرطوبة قد تطلق على البلة وتحقيق ذلك ما في الشفا حيث قال واما البلة فمعلوم
ان سببها رطوبة جسم رطب بما زج غيره فان ههنا رطب الجوهر ومبتل ومنتقع فرطب الجوهر هو الجسم الذي كيفية الرطوبة
تفارق مادته ويكون كونها له كونا اوليا مثل الماء واما المبتل فهو الجسم الذي نما برطب برطوبة جسم آخر تلك
الرطوبة له اولية لكن ذلك الجسم قد قارنه فقيل انه مبتل فيصلح ان يخص باسم المبتل ما كان هذا الجسم جاريا على ظاهره ويصلح
ان يقال على التعميم حتى يكون المبتل كل جسم منه رطب رطوبة غريبة لكن المنتقع لا يكون منتقعا الا ان يكون الرطب الغريب جرى
فيه ونفذ الى باطنه فالمنتقع من الوجه الثاني كالنوع من المبتل ومن الوجه الاول مباين له غير داخل فيه والجاف بازاء المبتل
كما ان اليابس بازاء الرطب انتهى ملخصا ولعل ما وقع في شرح القوشجي من ان الرطوبة بالتفسير الثاني يقال له البلة فلا
اعلم له وجها وفي شرح المواقف انه قد يطلق كل واحد من الرطوبة والبلة بمعنى الآخر هذا وهما اي الرطوبة واليبوسة
مغايرتان للين والصلابة وانما ذكر ذلك اشارة الى دفع توهم كونهما عينهما كما مر في الوجه الثالث من الاعتراض
وقد عرفت وجه المغايرة في الجواب عن ذلك الاعتراض واعلم ان الخفة والثقل وان لم يكونا من اوائل الملموسات
على ما صرح به المص وغرضه ههنا البحث عن الملموسات الاولية لكن يتعلق بهما من حيث جنسهما اعني الميل مباحث
شريفة ينبغي ايرادها ههنا فلذلك اورد البحث عنهما وكل منهما يؤخذ مطلقا وقد يؤخذ مضافا على ما قال والثقل
كيفية تقتضي حركة الجسم بحيث ينطبق مركزه اي مركز ثقله وهو نقطة يتعادل على ما على جوانبها في الوزن على
مركز العالم ان كان مطلقا والخفة بالعكس اي كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق محدبه على مقعر فلك القمر الذي
هو منتهى الحركة المستقيمة فيطفو فوق العناصر كلها وهذا ايضا اذا كانت الخفة مطلقة ويقال ان بالاضافة اعتبارا
فالثقل الاضافي باعتبار كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المركز
لكنه لا يبلغ المركز وهذا مثل الماء فانه يطفو على الارض ويرسب في الهواء وباعتبار اخرى كيفية يقتضي بها الجسم ان
يتحرك بحيث اذا قيس الى الارض كانت الارض سابقة الى المركز قال الشيخ هذا يقرب من الاول فيلتبس به فان هذا
باعتباره هو ان يشارك الارض في حركة الى الوسط لكنه يبطئ ويتخلف عنها واما ذلك فاعتباره من حيث لا يريد
الوسط الحد الذي يريده الارض بعينه وهذا الاعتبار غير ذلك وكيف لا وربما شارك البطيء السريع في الغاية
انما كان اختلاف ما بينهما للصغر والكبر انتهى وكذا الخفة الاضافية باعتبار كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر
المسافة الممتدة بين المركز والمحيط لكنه لم يبلغ المحيط وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء باعتبار
وكذا الا المحيط

اخرى كيفية

اخرى كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط بحيث اذا قيس الى النار كانت النار
سابقة الى المحيط واعترض على ذلك بان ما ذكر في الثقل الاضافي بالاعتبار الاول يقتضي ان يكون الامر بعكس ذلك
اي يكون مسافة مكاني الماء والارض اعظم من مسافة مكاني النار والهواء وانه تناقض واجاب عنه المحقق الشريف
بانا نفرض كرة الماء بحيث يماس مقعرها مقعر الفلك فانها حينئذ تتحرك بطبعها الى ان يماس مقعرها محدب الارض
فقد تحركت في مسافة امكنة النار والماء والهواء واذا فرضناها بحيث يكون مركز العالم على محدبها فانها
تتحرك بطبعها الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد تحركت في مسافة مكاني الارض والماء وظن ان المسافة الاولى اكثر
من الثانية هذا الجواب لا يجديه فان فرض كرة الماء بحيث يماس مقعرها مقعر الفلك فرض امر ممتنع على قواعدهم ولا
ينبغي بناء الحكم الممكن على الامر الممتنع بل الحق في الجواب ان يقال لا نسلم لزوم كون ثخني النار والهواء اعظم من ثخني الماء
والارض معا بل من ثخن الارض فقط والمراد من الثخن ههنا ما بين المحدب والمقعر في الكرة المجوفة وما بين المحيط والمركز
في الكرة المصمتة كما في الارض بيان ذلك ان كرة الماء اذا فرضت في مكان كرة النار فالمكان الاصلي للماء لم يبق خاليا
لامتناعه بل يشغله كرة الهواء ويشغل مكان الهواء كرة النار فاذا تحركت كرة الماء بطبعها من حيز النار الى ان يصل
الى سطح الارض فقد قطعت مسافة ثخني النار والهواء الواقعين في غير حيزيهما لضرورة الخلاء وهذه المسافة
اكثر من مسافة ثخن الارض اعني نصف قطرها لانه قد يتسابق الى الاذهان ويتبرز في الاوهام تساوي ثخان
كرات العناصر بعضها مع بعض وان لم يبرهن عليه وهذا التساوي كان في المعرفة الرسمية ويمكن ايضا ان يقال الان
المراد من الاكثر ههنا هو العددي لا المقداري اي مسافة اكثر العناصر وليتنبه بتوضيح يندفع ايضا ما اورده الشارح
القوشجي على المحقق الشريف من انه كما لم يبرهن على كون ثخن عنصر بين من ثخن عنصر كذلك لم يبرهن على كون ثخن ثلثة عناصر
اعظم من ثخن عنصرين هذا واعترض على ما ذكر في الاضافيين بالاعتبار الثاني ايضا بان الارض والهواء اذا فرضنا
عند المحيط وخليا وطبعهما تحركا نحو المركز وكانت الارض سابقة فيلزم ان يكون الهواء ثقيلا مضافا وكذا النار
والماء اذا فرضنا عند المركز وتحركا بالطبع نحو المحيط كانت النار سابقة فيلزم ان يكون الماء خفيفا مضافا والجواب
ان الهواء على هذا الاعتبار لا يتحرك بالطبع على المحيط لكونه مطلوبا له بالطبع نعم لو صادفته النار هناك لدفعته بالقسر
نحو المركز وكذا الماء لا يتحرك بالطبع على هذا الاعتبار عن المركز لكونه مطلوبا له بالطبع فاذا صادفته الارض هناك
دفعته بالقسر نحو المحيط فلا يلزم ما ذكر ولما فرغ عن ذكر الخفة والثقل اراد ان يذكر جنسهما وهو الميل وهو المدافعة المحسوسة
من الجسم عند حركته ويسميه المتكلمون اعتمادا ولا حاجة الى اثبات وجوده لكونه محسوسا لان من وضع يده تحت
الحجر المتحرك بالطبع الى اسفل او فوق الحجر المرمي الى فوق يحس به لا محالة ولا الى اثبات مغايرته للحركة كما يجده الانسان
من الزق المنفوخ فيه اذا احبسه بيده تحت الماء وكما يجده من الحجر اذا اسكنه في الهواء قال الشيخ في الشفاء الميل هو ما
يحس بالحس اذا حاول ان يسكن الطبيعي بالقسر او القسري بالقسر الاخر فيحس هناك من القوة على المدافعة التي يقبل
شدة وضعفا تارة يكون نفس ما لا يثبت وجوده وان كان الجسم ساكنا انتهى وقد يطلق الميل على مبدأ هذه
المدافعة المحسوسة ويفسر بانه كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمانعه على ما ذكره الشيخ في الحدود وهذا المعنى ليس من
الكيفيات المحسوسة بل لا بد لاثبات وجوده من دليل وقد استدل عليه بانه لولا الامر الذي يوجب المدافعة لم يختلف
الحجران المرميان بقوة واحدة في مسافة واحدة اذا اختلفا في الصغر اذ ليس فيهما مدافعة بالفعل الى خلاف جهة الحركة فلو
مبدؤها ايضا لزم ما ذكرنا واورد عليه الامام ان الطبيعة معاوقة للحركة القسرية فلا حاجة الى اثبات امر مغاير

يقتضي ان يكون مسافة مكاني النار
والهواء اعظم من مكاني الماء
وذلك مما لم يبرهن عليه ما ذكر
في الخفة الاضافية بالاعتبار الاول

[illegible]

يكون اشد وحرة [illegible]

لها ليكون مبدأ للمدافعة وقد يتخيل بان الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى يقف في الوسط قد فعل
فيها كل واحد منهما فعلا معا وقد لما يقتضيه جذب الاخر وليس ذلك نفس المدافعة فانها غير موجودة في تلك الحالة فيهما
ولا قوة الجاذب اذ لا معنى لكون مجرد قوته عائقة للمجذوب عما لم يفعل فيه فعلا فاذن قد فعل فيه كل منهما فعلا غير المدافعة
وهو بحيث لو خلي عن المعارض لاقتضى انجذاب الحلقة الى جهة هذا الجاذب وهو مدافعها المانع منعها عن الحركة الى تلك الجهة
فيثبت وجود امر يقتضي المدافعة الى جهة مخصوصة وليس نفس الطبيعة لكونها محركة الى جهتي العلو والسفل وهذا
الامر هو المط هذا ثم ما يتعلق بالميل من الاحوال المقصودة بالذكر تقسيم واحكام اما التقسيم فاثنان الاول تقسيم
الميل مط الى الذاتي والعرضي لانه ان قام حقيقة بما وصف به فهو الذاتي وان لم يقم به بل بما يجاوره فهو العرضي على قياس
ما عرفت في الحركة الذاتية والعرضية وهذا التقسيم لم يذكره المص الثاني تقسيم الميل الذاتي الى اقسام الثلثة وهو
الذي اشار اليه بقوله طبيعي وقسري ونفساني لانه حدوثه اما ان يكون عن امر داخل في ذي الميل اولا والداخل اما
مقارن للشعور اولا فما يحدث عن غير الداخل هو القسري وعن الداخل الشاعر هو النفساني وعن الداخل الغير الشاعر هو
الطبيعي وعلى هذا يكون ميل النبات الى التبرز والتزيد داخلا في الطبيعي وقد يقال الداخل اما ان يكون على نهج واحد
بلا شعور وهو الطبيعي اولا يكون كذلك سواء كان منتفيا بلا شعور كما في النبات او مع شعور كما في الحيوان او كان غير
منتف على نهج واحد لكن مع شعور كما في الفلك وهو النفساني واما الاحكام فاولها منها ان الحركة لا بد لها منه بمعنى
ان يكون هو الواسطة بين الطبيعة وبين الحركة وهذا معنى قوله وهو العلة القريبة للحركة والا اعني وان لم يكن صدور
الحركة مما تصدر عنه بتوسط الميل امتنع صدورها عنه لامتناع صدور المتغير عن الثابت من دون واسطة تناسبهما
وهذا معنى قوله وباعتباره يصدر عن الثابت متغير قال المص في شرح الاشارات ان الحركة لا تخلو عن حد ما من السرعة
والبطوء لان كل حركة انما يقع في شيء ما يتحرك المتحرك فيه مسافة كان او غيرها وفي زمان ما وقد يمكن ان يتوهم قطع
تلك المسافة بزمان اقل من ذلك الزمان فيكون الحركة اسرع من الاولى او باكثر منه فيكون ابطأ منها فاذن الحركة لا
ينفك عن حد ما من السرعة والبطوء والمراد من السرعة والبطوء هو شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف
وانما يختلفان بالاضافة العارضة لها فما هو سرعة بالقياس الى شيء هو بعينه بطوء بالقياس الى اخر ولما كانت الحركة
ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدا الحركة لا تقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات
المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة معينة منها دون ما عداها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت
اولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم اعني الكبر والصغر او الكيف اعني التكاثف والتخلخل
او الوضع اعني اندماج الاجزاء وانتفاشها او غير ذلك وبحسب ما يخرج عنه كحال ما فيه الحركة من رقة القوام وغلظه
وذلك الامر هو الميل ثم اقتضت بحسبه لحركة انتهى وتلخيصه على ما قاله المحقق الشريف ان الحركة لها مراتب متفاوتة في
الشدة والضعف ونسبة الطبيعة الى تلك المراتب على السوية فيمتنع ان يصدر عنها شيء من تلك المراتب الا بتوسط امر
ذي مراتب متفاوتة تتعين بكل واحدة من هذه المراتب صدور مرتبة معينة من الحركة واما ما زعم من ان قوله
والمراد من السرعة والبطوء الى قوله وهو بعينه بطوء بالقياس الى اخر مستدرك في البيان فمما لا وجه له اذ بذلك يحقق
كون الحركة ذات مراتب متفاوتة في الشدة والضعف فليتدبر وبالجملة فالمراد من التغير هنا هو قبول الشدة والضعف
فالميل بجهة كونه قابلا للشدة والضعف كالحركة يناسب الحركة وبجهة كونه امرا ثابتا غير متجدد آنا فآنا كالطبيعة
يناسب الطبيعة فهو بهاتين الجهتين واسطة في صدور الحركة عن الطبيعة بمعنى انه من جهة الثبات صادر عن الطبيعة

ومن جهة

ومن جهة التغير اعنى فوله للشدة والضعف تعين انها صدرت مرتبة معينة من الحركة وذلك بخلاف الحركة اذ ليس لها
جهة ثبات تصحح صدورها عن الطبيعة من غير واسطة واما تعيين مرتبة من المراتب المتفاوتة للميل دون مرتبة اخرى
للصدور عن الطبيعة فانما هو من حال الجسم ذى الطبيعة بحسب الكم او الكيف او الوضع كما اشار اليه فى شرح الاشارات
بقوله فانقضت او لا امر ايشتد و يضعف بحسب اختلاف الجسم ذى الطبيعة فى الكم اه هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام وعلى
ان للحركة نحوا اخر من التغير وهو كونها غير قارة الذات وهذا ايضا مما ينافى صدورها عن الطبيعة القارة الذات الا
ان الطبيعة لا بد لها مبدا الصدور ها باعتبار كون الطبيعة طالبة لحالة ملائمة فقد انتقت باعتبارها
فى كل حد من حدود المسافة بين تلك الحالة تقتضى الحركة الى حد اخر من حدود المسافة والوقوع فى كل حد من حدود القرب
وان كان متوقفا على الحركة لكن على حركة سابقة عليه وما يتوقف عليه انما هو الحركة اللاحقة فلا يلزم الدور المستحيل
ومنها ما اشار اليه بقوله ومختلفة متضادة يعنى ان الميلين الذاتيين الى جهتين مختلفتين متضادان لا يمكن اجتماعهما
فى جسم واحد لان المدافعة الذاتية الى جهة لا يجامع المدافعة الذاتية الى خلاف تلك الجهة بالضرورة سواء كان ذلك
فى الحركة الاينية وغيرها وكون الميل محسوسا فى الاينية والوضعية دون غيرهما لا يقتضى كون ذلك الحكم العقلى
ظاهرا فيهما دون غيرهما كما زعمه المحقق الشريف من ان تقضى الاظهرية ومنها انه لا بد فى كل من الحركة القسرية من مبدا
ميل طبيعى حين يكون معاوقا داخليا كما لا بد فى الحركة الطبيعية من قوام ما فى المسافة ليكون معاوقا خارجيا اذ
الحركة يمتنع تحققها بدون معاوق للداخلى ان يقال لو امكن ان يتحرك بالقسر ما لا ميل فيه طبيعيا فليتحرك مسافة
فى زمان وليتحرك فى تلك المسافة جسم اخر فيه مبدا ميل ومعاوق قسرا وظاهر انه يقطعها فى زمان اطول وليكن
جسم ثالث فيه مبدا ميل ومعاوقة اقل على نسبة يقتضى ان يقطع فى ذلك الزمان عين ذلك المتحرك مسافة الطول على
المسافة الاولى على نسبة زمانى ذى الميل الاول وعديم الميل الا انه مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة
الى الطويلة كنسبة الميل القوى الى الضعيف فيكون فى مثل زمان عديم الميل يتحرك مثل مسافة الا انه مع وحدة المتحرك يكون
نسبة الزمان الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة والى هذا اشار بقوله ولولا ثبوته اى ثبوت الميل مطلقا لزم عدم
ثبوت الميل الطبيعى ولولا ثبوت الميل الطبيعى لتساوى ذو العائق الطبيعى لو فرض وعادمه فى الحركة القسرية كما بينا
ومنها ما اعتقده المتكلمون مبنيا على ما قال وعند اخرين بعض المتكلمين هو اى الاعتماد حين متعدد بحسب تعدد الجهات
فان للجسم بحسب كل جهة اعتمادا وتتماثل الاعتمادات وتختلف باعتبارها اى باعتبار الجهات فان اتحدت الجهات تماثلت
الاعتمادات وان تعددت تخالفت ومنه اى من الاعتماد الثقل اى عند طائفة منهم كابى هاشم ومن تبعه من عند اخرين
كابى على ومن تبعه ليس الثقل من جنس الاعتماد بل مغاير له على ما قاله اخرون وجعلوه مغايرا للاعتماد وقالوا ان الثقل
عبارة عن كثرة الاجزاء فكلما كان اجزاؤه اكثر كان اثقل ثم ان المتكلمين قسموا الاعتماد الى لازم ومفارق على ما قال
ومنه لازم كاعتماد الثقيل والخفيف لجهتى السفل والعلو ومفارق كاعتماد الثقيل الى العلو والخفيف الى السفل
ويفتقر اى الاعتماد الى محل واحد لا غير لانه عرض ويمتنع حلول عرض واحد فى محلين كما مر قالوا اعنى المعتزلة
منهم وهو اى الاعتماد مقدور لنا حيث يحدث بحسب دواعينا وينتفى بحسب صوارفنا فكان صادرا عنا مقدورا لنا وانه
متولد منه اى من الاعتماد اشياء بعضها بلا شرط كالاكوان وهى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
فانها تتولد من الاعتماد بلا واسطة ولا شرط وبعضها ايضا يتولد لكن بشرط كالاصوات فانها تتولد من الاعتماد
من غير واسطة لكن بشرط هو المصاكة وبعضها لا ابتداء بل بتوسط ما يتولد منه ابتداء كالالم فانه يتولد من الاعتماد

بواسطة التقريب وكالثالث فانه يتولد عنه بواسطة المجاورة **المسئلة الثانية** في أحوال المبصرات

وقد عرفت ان منها ما هو مبصر بالذات وما هو مبصر بواسطة فالكيفيات المبصرة بالذات تسمى اوائل المبصرات

على ما قال ومنها اى من الكيفيات المحسوسة اوائل المبصرات خصها بالذكر لانها هى المعدودة من الكيفيات المحسوسة و

ما يبصر بتوسطها من الكيفيات المختصة بالكميات من المقادير والاوضاع وغير ذلك كالاستقامة والانحناء والتحدب

والتقعر وساير الاشكال وكالطول والقصر والصغر والكبر والقرب والبعد والتفرق والاتصال والحركة والسكون

والضحك والبكاء والحسن والقبح وغير ذلك لا مثل الرطوبة واليبوسة على ما توهم بل المبصر منهما السيلان والتماسك

الراجعان الى الحركة والسكون واستواء الاجزاء واختلافها الراجعان الى الوضع وهى اللون والضوء لا يمكن تعريفهما

لظهورهما كالحرارة وما قيل من ان الضوء كمال اول للشفاف من حيث هو شفاف او كيفية لا يتوقف ابصارها على

ابصار شئ اخر هو الضوء فتعريف بالاخفى كما لا يخفى ولعل المراد به هو التنبيه على خواصهما واحكامهما ليزداد امتيازهما

كما مر ايضا ولكل منهما طرفان اما طرفا اللون فسيأتي واما طرفا الضوء فالضوء الشديد فى الغاية والضوء الضعيف فى الغاية

وللاول اى اللون حقيقة رد على من زعم كما حكى عنه الشيخ فى الشفاء ما حاصله انه لا حقيقة للون اصلا وان البياض انما

يتخيل من مخالطة الهواء الاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما فى الثلج فانه لا يثبت هناك سوى مخالطة الهواء ونفوذ الضوء

فى اجزاء صغار جمدية شفافة وكذا فى زبد الماء والمسحوق من البلور والزجاج الصافى والشفاف الكبير الحجم اذا عرض

فيه شق وان السواد يتخيل من عدم غور الضوء فى الجسم لكثافة واندماج اجزائه فباقى الالوان يتخيل بحسب اختلاف

الشفيف وتفاوت مخالطة الهواء ومنهم من جعل الماء سببا للسواد قال ولذلك اذا بلت هذه الاشياء مالت الى السواد

لان الماء يخرج الهواء ولا يبقى استفافه ولا ينفذ فيه الضوء الى السطوح فيبقى مظلمة ومنهم من جعل السواد لونا بالحقيقة

واصل الالوان قال ولذلك لا ينسلخ واما البياض فعارض للمشف بتراكمه ولذلك يمكن ان يصبغ وقال قوم ان

الاسطقسات كلها مشفة فاذا تركبت حدث منها البياض على الصفة المذكورة بان يكون ما يلى البصر سطوحا مسطحة

من المشف فينفذ فيها البصر والسواد يعرض اذا كان ما يلى البصر من الجسم وابا يمنع الاستشفاف للاطراف التى تقع فيها

حتى وان اضاءت فيما لا ينفذ فيها الضوء نفوذا جيدا اظلم ثم قال وبازاء هؤلاء يعنى مجموع المذكورين قوم اخرون

لا يقولون بالاشفاف البتة ويرون ان الاجسام كلها ملونة وانه لا يجوز ان يوجد جسم الا وله لون ولكن التقد

والمنافذ الخالية اذا كثرت فى الاجسام نفذ فيها الشعاع الخارج عن المضئ الى الجهة الاخرى ونفذ ايضا شعاع

البصر فرئى ما وراءها انتهى والمحققون كما اشار اليه المص على ان الالوان كيفيات فى الخارج لا متخيلة وان ظهورها

فى الصور المذكورة لا ينافى تحققها ولا حدوثها باسباب اخر قال الشيخ ما حاصله انه لا شك فى ان اختلاط الهواء

بالمشف سبب لظهور البياض ولكنا ندعى ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما فى الجص فانه يبيض بالطبخ ولكنا

ولا يبيض بالسحق والدق مع ان تفرق الاجزاء ومداخلة الهواء فيه اكثر وكما فى البيض المسلوق فانه يصير اشد بياضا

مع ان النار لم تحدث فيه تخلخلا او هوائية غير ولو فرض انه هوائية داخلت رطوبته فبيضته لكان ثخونه لا انعقاده

وكما فى الدواء الذى يتخذه اهل الحيلة ويسمونه لبن العذراء فانه يكون من خل طبخ فيه المرداسنج حتى انحل فيه ثم

صفى حتى بقى الخل فى غاية الاشفاف والبياض وخلط بما طبخ فيه القلى وصفى غاية التصفية وبالغ فيهما ثم يخلط

المائان فينعقد المنحل الشفاف من المرداسنج ويصير فى غاية البياض كاللبن الرائب ثم يجف فما ذلك لحدوث تفرق

فى شفاف ونفوذ هواء فيه فانه كان متفرقا متخللا فى الخل ولا لتقارب اجزاء متفرقة وانعكاس ضوء البعض الى البعض

لان حدة ما القليا بالتفريق اولى واعلم ان كون الالوان ذوات حقايق فى الخارج امر ضرورى وليس الغرض من هذا الوجوه
الا التنبيه عليه وازالة وهم من توهم غيره فلا يرد عليها ما اورده الامام فى المباحث المشرقية من ان لقائل ان
يقول على هذه الوجوه جاز ان يكون تخيل البياض بسبب آخر لا نعلمه اذ المفروض انه لا اعتماد على الحس والا لوجب الحكم
بكون الثلج ابيض حقيقة هذا ثم استدل فى الشفاء على وجوب كون البياض ذا حقيقة غير حقيقة الضوء بان قال لو لم يكن كيفيا
الا الضوء والسواد الا ما قيل لم يكن تركيب البياض والسواد الا اخذا مسلكا واحدا بيان هذا ان البياض يتجه الى السواد
قليلا قليلا من طرق ثلثة احدها طريق الغبرة وهو الطريق الساذج فانه اذا كان السلوك ساذجا يتوجه الى الغبرة
ثم منها الى العودية ثم كذلك حتى يسود فيكون سالكا طريقا لا يزال يشتد فيه السواد وحده يسيرا يسيرا حتى يمحض الثانى
الى الحمرة ثم الى القتمة ثم الى السواد الثالث الى الخضرة ثم الى النيلية ثم الى السواد وهذه الطرق انما يجوز اختلافها
لجواز اختلاف ما تركب عنه الالوان المتوسطة فان لم يكن الا بياض وسواد ولم يكن اصل البياض الا الضوء وقد
استحال بعض هذه الوجوه لم يكن فى تركيب البياض والسواد الا الاخذ فى طريق واحد لا يقع الاختلاف فيه الا نوعا
بحسب النقص والاشتداد فقط ولم يكن طرق مختلفة فاذ كانت مختلفة فيجب ان يكون شوب من غير البياض والسواد على ان
يكون شوبا مرئيا وليس فى الاشياء شىء يظن انه مرئى وليس سوادا ولا بياضا ولا مركبا منهما الا الضوء عند من جعل الشوب
شيئا غيرهما فان بطل مذهب من منع استحالة الالوان فى طرفى شىء وان صح مذهبهم ههنا يمكن ان يتركب الالوان فيكون البياض
والسواد اذا اختلطا وحدهما كانت الطريقة هى طريقة الاغبرار لا غير فان خالط السواد ضوء فكان مثل الغمامة التى تشرق
عليها الشمس ومثل الدخان الاسود يخالطه النار فكان حمرة ان كان السواد غالبا او صفرة ان كان السواد مغلوبا
وكان هناك غلبة بياض مشرق ثم ان كان هناك صفرة مخلطة بسواد ليس له فى اجزائه اشراق حدثت الخضرة وبالجملة
انما كان الاسود ابطن والمضىء اظهر والحمرة بالعكس ثم اذا كان السواد غالبا فى الاول كانت قتمة وان كان السواد غالبا
فى الثانى كانت كراثية تلك الشديدة التى لا اسم لها وان خلط ذلك بياض كان كهوبة زنجارية وان خلط بالكراثية
سواد وقليل حمرة كانت نيلية كان خلط بالحمرة نيلية كانت ارجوانية فبهذا يمكن تاليف الالوان هذا كلام الشفاء مع ادنى
تلخيص ثم استشعر اعتراضا وهو ان ما ذكرتم من دلالة اختلاف طرق تاليف الالوان على كون البياض غير الضوء انما يتم لو انحصر
تاليف الالوان فى ان يكون بامتزاج الكيفيات اى السواد والبياض وليس بلازم لجواز كون التاليف بامتزاج الاجسام ذوات
الكيفيات اى الاسود والابيض ولا اقل من ان يكون للاجسام مدخل فى ذلك فلا يلزم امتناع اختلاف الطرق فاجاب عن هذا
الاعتراض بان قال ولو كانت هذه لا يكون الا باختلاط الاجسام فقد علم يقينا بالتجربة ان الاسود لا ينصبغ منه الضوء
بالعكس حتى ما اسود البتة لكان يجب ان يكون الالوان الخضر والحمر انما ينعكس منها البياض ولا ينعكس من الاجزاء السود
شىء وخصوصا وهى ضعيفة منكسرة فان قيل فقد نراها ينعكس عن المخلوط فالجواب ان ذلك لان الخلط يوجب الفعل
والانفعال ويجب بسبب ذلك امتزاج الكيفية ثم قال فقد بان من هذا ان البياض الحقيقى فى الاشياء ليس بضوء هذا
وقال شارح المواقف ومما استدل به فى الشفاء على حصول البياض من غير اختلاط الهواء بالمشف امران احدهما اختلاف
طرق الانجاه من البياض الى السواد حيث يكون من البياض تارة الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم القتمة
ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد فانه يدل على اختلاف ما تركب عنه الالوان اذ لو لم يكن الا السواد والبياض
ولم يكن البياض الا بمخالطة الهواء للاجزاء الشفافة لم يكن فى تركيب السواد والبياض الا الاخذ فى طريق وان وقع فيه
اختلاف فبالشدة والضعف وثانيهما انعكاس الحمرة والخضرة ونحو ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان

لاختلاط

لاختلاط الشفاف بغيره لوجب ان لا ينعكس من الاحمر والاخضر الا البياض لان السواد لا ينعكس بحكم التجربة ثم قال ودلالة
هذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب ان يكون هو التركيب من السواد والبياض اظهر من دلالتهما على ان
سبب البياض لا يجب ان يكون مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع ان في الملازمة بين نظر لجواز ان يقع تركيب السواد والبياض
على انحاء مختلفة وان ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج وان لم ينعكس عند الانفراد انتهى والجواب عن الاول ان تقرير
الوجهين بحيث لا يدل الا على ان الخط هو ان تركيب الالوان من السواد والبياض امر ظاهر ومتفق عليه فلو لم يكن البياض
الا الضوء لا امرا غيره لم يكن اختلاف طرفي التركيب وعن الثاني انه لا شك في امكان اختلاف انحاء التركيب من السواد والبياض
لكن في الشدة والضعف واختلاف الالوان ليس في الشدة والضعف فقط وعن الثالث انه لا معنى لعدم انعكاس
السواد من الاسود عند الانفراد مع كونه اقوى جدا وانعكاسه منه عند الاختلاط مع الغير لا سيما مع الصلابة وهذا
معنى قول الشيخ وخصوصا هي ضعيفة منكسرة ولما اعترض الامام على هذين الوجهين بانه يجوز ان يوجد هناك امور
مختلفة لاجلها يحس بالكيفيات المختلفة وان لم يكن لها وجود في الحقيقة كما جاز ذلك في اللون الواحد فالجواب عنه ان
كونه الغرض ازالة الوهم من توهم هذا الراي على تسليم الالوان المختلفة مركبة من السواد والبياض سواء كانت محققة او مخيلة
ثم قال الشيخ واما قولهم ان الاسود غير قابل للون اخر فاما ان يعنوا على سبيل الاستحالة او على سبيل الصبغ فان
عنوا على سبيل الاستحالة فقد كذبوا ومما يكذبهم الشباب والشيب وان عنوا على سبيل الصبغ فذلك لحال المجاورة
لا لحال كيفيته ولا يبعد ان يكون الشيء المسود لا يكون مسودا الا وفيه قوة نافذة متعلقة متشابكة فيخالطه وينفذ
ويلزم وان يكون ما هو موجود في الاشياء البيض بخلاف ذلك في طبعه فلا يمكنه ان يغشي الاسود ويداخله ويلزمه على
ان ذلك ايضا ليس مما لا يمكن فانه اذا احتيل بمثل الاسفيداج وغيره حيلة ما حتى يغوص ويتخلل السواد صبغه ابيض
ثم قال واما المذهب الثاني يعني مذهب القوم الذين لا يقولون بالاشفاف فامر فان ذلك المذهب لا يستقيم القول به الا
اذا فرض الخلاء موجودا وذلك لان المسام التي يذكرونها اما ان يكون مملوءة من جسم او يكون خالية فان كانت مملوءة
من جسم فاما ان يكون ذلك الجسم ليفته من غير مسام او يكون له ايضا مسام وينتهي لا محالة اما الى مصمت لا مسام له وهذا
خلاف قولهم واما الى الخلاء فيكون مذهبهم يقتضي وجود الخلاء وطرفاه اي طرفا اللون السواد والبياض وهما الاصل
في الالوان وتركيب البواقي منهما كما سبق وقال قوم الاصل خمسة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة ويحصل
البواقي بالتركيب من هذه الخمسة بدليل ان الاجسام الملونة بالالوان الخمسة اذا سحقت سحقا ناعما ثم خلط بعضها ببعض
فانه يظهر منها الوان مختلفة بحسب مقادير المختلطات كما يشهد به الحس قال في المواقف والحق ان ذلك اي تركيب هذه
الخمسة على ما شيء يحدث كيفيات في الحس هي الوان مختلفة واما ان كل كيفية لونية فهي من هذا القبيل فشيء لا سبيل
الى الجزم به المتضادان متضادان حقيقيا لكونهما في غاية الخلاف فلا يجوز اجتماعهما في موضوع واحد ولا يلزم من تركيب
الالوان كالفستقية منهما اجتماعهما لان ذلك انما يكون بالاستحالة او باختلاط الملونين لا باختلاط اللونين على انه لو
فرض كونه باختلاط اللونين ايضا لا يلزم لاجتماع جزء صغير من احد اللونين مع جزء صغير من الاخر في المحل بل يحل كل منهما
جزءا اخر من محل الفستقية مثلا فتدبر ويتوقف اي اللون على الثاني اي الضوء في الادراك لا في الوجود خلافا للشيخ وغيره من
الحكماء فانهم ذهبوا الى اشتراط اللون بالضوء في الوجود فلا لون عندهم حيث لا ضوء فاذا ذهب الضوء وجد اللون والمتاخرون
استبعدوا ذلك فجعلوا الضوء شرط رؤية الالوان لا وجودها هذا هو المشهور عند الجمهور على ما في المواقف وعندي
ان الاستبعاد مرتفع والمطابق واضح بما قال الشيخ في الشفاء ان الاجسام على قسمين جسم ليس من شانه ان يحجب ابصار المبصر

فقيل

في قابل النور كالهواء والماء وهو الشفاف وجسم من شانه هذا الحجب كالجبل والجدار والشيء الذي من شانه هذا الحجب فمنه
ما من شانه ان يرى من غير حاجة الى حضور شيء اخر بعد وجود المتوسط الشفاف وهذا هو المضيء كالشمس والنار ومنه غير
شفاف بل هو حاجب عن ادراك ما وراءه ومنه ما يحتاج الى حضور شيء يجعله بصفة وهذا هو الملون فالضوء كيفية القسم
الاول من حيث هو كذلك واللون كيفية القسم الثاني من حيث هو كذلك فان الجدار لا يمكن المضيء ان يبين شيئا خلفه ولا هو يبين
فيه فهو الجسم الملون بالقوة واللون بالفعل انما يحدث بسبب النور فان النور اذا وقع على جرم ما حدث فيه بياض بالفعل
او سواد او خضرة او غير ذلك فان لم يكن كان اسود فقط مظلما لكنه بالقوة ملون ان عنينا باللون بالفعل هذا الذي
هو بياض وسواد وحمرة وصفرة وما اشبه ذلك ثم لا يكون البياض بياضا والحمرة حمرة الا ان يكون على الجهة التي نراها
ولا تكون على هذه الصفة الا ان يكون مستنيرة فلا تظنن ان البياض على الجهة التي نراها والحمرة وغير ذلك يكون موجودا
بالفعل في الاجسام لكن الهواء المظلم يعوق عن ابصاره فان الهواء نفسه لا يكون مظلما انما المظلم هو الذي هو المستنير وبالجملة
فان الظلمة عدم الضوء فيما من شانه ان يستنير وهو الشيء الذي قد يرى فالنور يرى وما يكون فيه النور يرى
والشفاف لا يرى البتة فالظلمة هي في محل الاستنارة وما ابطل ان هناك الوانا لكنها مستورة ليس بشيء فان الهواء الاسر
وان كان على الصفة التي ترى مظلما اذا كانت الالوان بالفعل تامل كونك في غار وفيه هواء كله على الصفة التي تظنه انه
مظلما فاذا وقع النور في جسم خارج موضوع في الهواء الذي تحسبه نيرا فانك تراه ولا يضرك الهواء المظلم الواقف
بينه وبينك بل الهواء عندك في الحالين كانه ليس بشيء وانما الظلمة هي حال ان لا ترى شيئا وهو ان لا يكون الكيفيات
التي اذا كانت موجودة في الاجرام التي لا تستشف صارت مستنيرة وهي مظلمة فلا نراها ولا نرى الهواء فيتخيل لك ما يتخيل
لك لو غمضت العينين وسترتهما فيتخيل لك الظلمة مبثوثة تراها فالجسم الذي هو من شانه ان يرى لونه اذا كان غير مستنير
كان مظلما ولم يكن فيه بالحقيقة لون بالفعل لكنه ان سمى انسان الاستعدادات المختلفة التي تكون في الاجسام التي
اذا استنارت صارت واحد منها الشيء الذي نراه بياضا والاخر حمرة الوانا فله ذلك الا انه يكون باشتراك الاسم
هذا خلاصة ما في الشفاء وقد يحصل منه انا لا نرى اللون في الظلمة فذلك اما لعدمه في نفسه واما لوجود عائق عن
رؤيته ولا عائق هناك بالفرض سوى الهواء المظلم وهو لا يصلح عائقا فان الجالس في غار مظلم يرى من في الخارج مع
كون الهواء الذي بينهما مظلما فهو لعدمه في نفسه وهو المط واعترض المتاخرون عليه بان عدم الرؤية لعله لفقد
شرطها وهو احاطة الضوء بالمرئي فلا يدل على المط وانت اذا احددت التامل وجدته عن غشية التوهم والتخيل امكنك
ان تعرف ان ظن ان اللون الموجود بالفعل في الظلمة غير مرئي لكونه مستورا بالظلمة له وجه تخيلي واما ظن كونه غير مرئي كونه
مع وجوده بالفعل وسلامة الحاسة وعدم الحائل لكونه محتاجا الى احاطة الضوء به فلا معنى له واي دخل يمكن ان
يكون لاحاطة الضوء باللون في كونه مرئيا سوى جعله موجودا بالفعل وما يتبادر الى الاوهام من ان الضوء يجعل
اللون الموجود ظاهرا للحس ومنكشفا عنده فلا وجه له اذ الظهور والانكشاف لا معنى لهما الا ارتفاع الحائل فمنشا
هذا التبادر انما هو على توهم كون الظلمة امرا وجوديا عائقا عن الرؤية وقد عرفت بطلانه ولو اريد بظهورها
للحس كونه مدركا له فالشعاع البصري مستقل في سببيته ذلك ولا يحتاج الى انضمام الضوء اليه ولو فرض احتياجه
الى ذلك لم يكن لاشتراط احاطته بالمرئي وجه لبينة فهذا ما عندي في هذا المقام العويص الذي قد اطبق المتاخرون
على بطلانه حتى الحقه بعضهم بالضروريات وظني انك بعد الاطلاع على ما نبهتك عليه استصحت بما ذهب اليه
مثل الشيخ وغيره من اجلة الحكماء واستدل ابن الهيثم على اشتراط اللون بالضوء في الوجود بانا نرى الالوان تضعف

ويشتد

يشتد بحسب ضعف الضوء واشتداده وكلما كان الضوء اقوى كان اللون اشد وكلما كان اضعف كان اضعف
فكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون فاذا انتفى طبقات الاضواء انتفى طبقات الالوان باسرها وتحقق منه
انتفاء اللون مطلقا وهذا الاستدلال مما ارتضاه كثيرون وقال المحقق الشريف انما قال تحدس ولم يقل يعلم لاحتمال ان
يقال ان انتفاء اللون المحسوس مع مرتبة من الضوء عند انتفائها ليس لانتفائها بل لامر اخر مجهول لنا وايضا يجوز ان
يكون للون طبقة غير مشروطة بشيء من مراتب الضوء فيوجد تلك الطبقة في الظلمة فيوجد اللون في ضمنها مع ان
لقائل ان يقول المختلف بحسب مراتب الاضواء هو الرؤية المشروطة بها لا اللون في نفسه فيكون الرؤية تارة اتم جلاء
وخفاء بحسب شدة الاضواء وضعفها مع كون المرئي الذي هو اللون باقيا على حالة واحدة انتهى اقول توجيه الاعتراف
بالحدس بما ذكره اولا وثانيا ليس ببعيد واما الاعتراض فمبني على التوهم المذكور وتفاوت الجلاء والخفاء هما
الظهور والاستتار ثم ان منهم من جعل الظلمة شرط الرؤية بعض الاشياء كالتي تلمع وترى بالليل من الكواكب والشعل
البعيدة حيث لا ترى بالنهار لفقدان شرطها ورد بان ذلك ليس لتوقف الرؤية على الظلمة بل لان الحس غير منفعل
بالليل عن الضوء القوي كما في النهار فينفعل عن الضوء الضعيف ويدركه كالهباء الذي يرى في البيت اذا وقع
عليه الضوء من الكوة ولا يرى في الشمس هنا اي الضوء واللون متغايران رد على من زعم ان الضوء ليس امرا مغايرا للون
وانما هو نفس ظهور اللون قال الشيخ في الشفاء من الناس من ظن ان هذا النور لا معنى له البتة وانما هو ظهور من الملون
بمعنى انه نفس اللون اذا ظهر ظهورا بينا والذي يفرق في هذا الباب ما يتخيل من اللون من بريق يلزم الملونات ويلبس ذلك
البريق شيئا في المرئي نفسه بل امر يعرض للبصر بالمقايسة بين ما هو اقل ضوءا وما هو اشد ضوءا وشدة ظهور اللون لشدة
تأثير الشيء المضيء قالوا فلو قيل بان ثمة من يتخيل شيئا سوى اللون ان على الحائط الابيض شيئا غير البياض وغير ظهوره تسمى ذلك
الشيء شعاعا فان قابل هذا بين ذلك بالظل على الحائط فذلك الظل بسبب ظلمة ما يخفى لها من البياض ما كان يجب ان
يظهر وكانه خلط من الظلمة التي لا معنى لها الا الخفاء او زيادة خفاء كما ان النور لا معنى له الا الظهور او زيادة ظهور
هؤلاء قوم يرون ان الشمس ليس ضوءها الا شدة ظهور لونها ويرون ان اللون اذا بهر البصر لشدة ظهوره يرى نور وشعاع
يخفي اللون لعجز البصر لا لخفائه في نفسه كانه يعشى البصر عن ادراك الجلي فاذا انكسر ذلك رئي لون قالوا والحيوانات
التي تلمع في الليل اذا اعتلم يحس بلونها البتة واذا كان نهارا كان لها لون ظاهر ولم يكن فيها لمعان فذلك اللمعان
هو بسبب شدة ظهور الوانها لا غير حتى يرى في الظلمة ويكون في غاية القوة فيبهر البصر اذا كانت الظلمة اضعفته فاذا
شرقت الشمس غلب ظهورها ظهور ذلك فخفا لونها والبصر لم ينبهر له لان البصر قد اعتاد لقاء الظاهر واشتد
بطلوع الشمس ومنهم من قال ليس الامر على هذه الصفة بل الضوء شيء واللون شيء لكنه من شان الضوء اذا غلب على البصر ان
يستر لون ما فيه والشمس ايضا لها لون ومع اللون ضوء فيستر الضوء اللون باللمعان كما للقمر وكما للسبجة السوداء الصقيلة
اذا لمعت ثبت صقيلة ولم ير سوادها قالوا وهذا غير النور فان النور هو ظهور اللون والضوء ليس هو ظهور اللون
بل شيء اخر وقد يخفى اللون وان هذه اللوامع بالليل يظهر نورها في الظلمة فيخفى لونها واذا ظهرت الشمس غلب نورها
وخفي وظهر لونها هذا محصل ما في الشفاء في تقرير مذهبهم ثم اراد ابطاله فقال فنقول ان ظهور اللون يفهم منه في هذا
الموضع معنيان احدهما صيرورة اللون بالفعل والاخر ظهور لون موجود بنفسه بالفعل للعين والمعنى الاول يدل
على حدوث اللون او وجوده لونا والمعنى الثاني يدل على حدوث نسبة اللون او وجود تلك النسبة الى البصر وهذا
ظاهر الفساد فانه يوجب ان يكون النور نسبة او حدوث نسبة ولا قوام وجود له في نفسه وان عنى انه مصير اللون

بحيث لوكان

بحيث لو كان بصر لرآه بمعنى انه امر بحيث اذا زال مغنى من خارج كزوال الستر او غيره فيكون الضوء غير اللون واما المعنى الاول
فلا يتجه ايضا اما ان يعني بالظهور خروج من القوة الى الفعل فلا يكون الشيء مستنيرا بعد ذلك الا ان الواحد واما ان يعني به نفس
اللون فيكون قوله الظهور لا معنى له بل يجب ان يقال ان الاستنارة هي اللون فان قررنا الامر على ان الضوء هو اللون نفسه اذا
كان بالفعل فذلك بط من وجوه اما اولا فلانه لا يتجه اما ان يكون الضوء مقولا على كل لون بالفعل او يكون البياض وحده لونا
فيكون السواد ظلمة فيستحيل ان يكون الجسم الاسود مشرقا بالضوء لكن هذا البين يستحيل فان الاسود يشرق وينير غيره فليس
الضوء هو البياض وحده وان لم يكن الضوء هو البياض وحده بل كل لون كان بعض ما هو ضوء يضاد بعض ما هو ضوء ولكن الضوء
لا يقابله الا الظلمة هف واما ثانيا فلان المعنى الذي به الاسود مضيء غير سواده لا محالة اي بشهادة الحس وكذا هو غير البياض
واللون اعني طبيعة جنسية التي في السواد هو نفس السواد واللون الذي في البياض هو نفس البياض لا عارض له فليس اللون
المطلق الجنسي هو الضوء واما ثالثا فلان الضوء قد يستنير به الشفاف كالماء والبلور اذا كان في ظلمة فوقع عليه الضوء
وحده دل عليه واشف هذا واما قول القائل ان الضوء واللمعان ايضا ليس الا ظهور اللون ثم قوله في الاشياء اللامعة
بالليل ما قاله فيبطل بان السراج والقمر كثيرا ما يبطلان لمعان تلك ويظهران لونها فيجب ان يكون نور السراج اشد
ظهورا لون ويجب ان يكون ايضا ما يبصر بالسراج ظاهر اللون لا يرى في الظلمة له لون وليس الامر كذلك فان اللامعات
يرى ايضا لونها بالليل كما يرى بريقها فليس ما قالوه بحق واما القائل ان للشمس والكواكب الوانا وان الضوء يخفي لونها
فيشبه ان الحق ان بعض الاشياء يكون له في ذاته لون فاذا اضاء اشتد لمعانه حتى يبهر البصر فلم يميز اللون ومنه ما يكون
لمكان اللون الضوء وهو الشيء الذي يكون الضوء له طبيعيا الا انه غير مستقر وبعض الاشياء مختلط الجوهر من ذلك
الامر اما اختلاط تركيب اجزاء مضيئة واجزاء ذوات الوان كالنار واما اختلاط امتزاج الكيفيات كالمريخ وزحل وليس
يمكنني ان احكم في امر الشمس الا انه هذا كلام الشفاء على نحو من التلخيص والتحصيل والمص اسند بيان تغايرهما الى الحس
واشار بقوله حسا فان الجسم الاسود اذا وقع عليه ضوء الشمس شهد الحس بوجود شيئين على سطحه احدهما هو الظاهر بنفسه
للحس هو الضوء والاخر ظاهر له بسببه هو السواد وكذا الجسم الابيض فطبيعة الضوء المشتركة بين هذين الضوئين مغايرة
لطبيعة اللون المشتركة بين هذين اللونين فهذا هو الثاني من الوجوه المذكورة في كلام الشيخ على ما اشرنا اليه هاهنا
واما ما استدل به الامام من ان البياض والسواد يتشاركان في الضوء ويتخالفان في ماهيتهما وما به الاشتراك غير ما به
الاختلاف فيجوز حمله على الاول من تلك الوجوه اعني قوله وان لم يكن الضوء هو البياض وحده بل كل لون آه فلا يرد عليه
انه يجوز اشتراك متخالف الماهية في ظهورهما عند الحس وذلك لان الكلام انما هو على تقدير ان الضوء هو اللون نفسه لا على
ان يكون نسبة اللون الى الحس فليست تريد بلان للشدة والضعف وهو ظ محسوس فان بياض الثلج اشد من بياض العاج
وضوء الشمس من ضوء السراج فيكون في كل منهما الاشد والاضعف متباينان نوعا هذا هو تقرير الكلام ولما كان
الاشد من كل قابل للشدة والضعف نوعا مباينا للاضعف منه فمن مقرراته والدليل عليه ان ما به الشدة في البياض
الشديد مثلا لو لم يكن داخلا في حقيقته لم يكن الشدة في البياض بل في امر آخر فهو داخل فيها لا محالة وخارج عن حقيقة
البياض الضعيف والا لتساويا فيجب كون البياض الشديد من حيث هو شديد لا من حيث هو بياض نوعا مباينا
للبياض الضعيف من حيث هو كذلك حيث اعتبر في حقيقته من حيث هو شديد شيء لم يعتبر في حقيقة الضعيف من حيث هو
ضعيف ولا يلزم من ذلك التشكيك في الذاتي فان ما هو ذاتي لهما معا انما هو مطلق البياض لا من حيث هو شديد
او ضعيف فالشدة راجعة الى كون البياض المطلق الذاتي متحققا في الشديد في ضمن امثال ما هو متحقق في ضمنه

في الضعيف

في الضعيف من الافراد المنتزعة وهذا الذي ذكرنا اعني وجوب كون الاشد والاضعف نوعين متباينين هو الدليل على
امتناع التشكيك في الذاتي فان الشديد والضعيف اذا وجب كونهما نوعين متباينين لم يتحقق اشتراك الضعيف مع الشديد
في الحقيقة لانتفاء بعض ما هو معتبر في الشديد بديهة لا محالة فان قلت هذا منقوض بالعارض فان ما اشتمل عليه بياض الثلج دون
العاج من التفاوت اذا لم يكن معتبرا في مفهوم البياض لم يتحقق التفاوت بين الثلج والعاج فيما هو بياض بل في امر خارج
عنه قلت ذلك التفاوت ليس معتبرا في مفهوم البياض لكنه في فرد من البياض والمقول بالتشكيك ليس هو البياض بل الابيض و
مفهوم الابيض انما هو النسبة الى البياض اعني ذا البياض ولا شك ان النسبة الى عدة افراد البياض اشد في كونها النسبة الى البياض
من النسبة الى فرد واحد من البياض فحصل التفاوت في مفهوم الابيض لكن مفهوم الابيض ليس ذاتيا لا للبياض ولا لمعروضه
ليلزم التشكيك في الذاتي بل هو عرضي لمعروضه واعلم ان مثل هذا التفاوت الذي بين افراد العرض كالبياض مثلا اعني كونه
فرد كعدة افراد يجوز ان يكون بين افراد الجوهر ايضا كالانسان مثلا بان يكون فرد من الانسان كعدة افراد منه فيتحقق الشدة
والضعف فيه بهذا المعنى لكن لما لم يكن الجوهر موجودا في الموضوع كالعرض لم يتحقق هناك بالطبع مفهوم عرضي كالابيض
ليكون مقولا بالتشكيك فالممتنع في الجواهر انما هو التشكيك لا الشدة والضعف والظاهر ان من ذهب الى جواز التشكيك في
الجواهر انما ذهب اليه لمثل هذا التفاوت المذكور واذا جاز فلا حاجة اذ ذاك الى المكابرة في جواز التشكيك في الجواهر بل لا
احتياج لنفي التشكيك في الذاتي وهو ان نسبة الماهية وذاتياتها الى جميع الجزئيات على السواء فان جميعها متساوية في ان تحققها
ذهنا وخارجا لا يتصور الا عند تحقق الماهية وذاتياتها وترتفع بارتفاع الماهية وذاتياتها فلا يكون الماهية وذاتياتها
بالنسبة الى شيء من الافراد اولى او اقدم او اشد وتقدم بعضها على البعض بالوجود لا يقتضي تقدمه عليه بالذاتي فان نسبته
الى الفرد المتقدم كنسبته الى الفرد المتاخر والنقض بالعارض ههنا ايضا مندفع بما ذكرنا فان الامر الخارج الذي يجب كون الماهية
وذاتياتها بالنسبة الى جميع افراده على السواء انما هو مثل البياض وهو ليس بمشكك بل المشكك انما هو مثل الابيض ولا يجب
مساواته بالنسبة الى افراد البياض ولا افراد موضوعه اذ ليس هو ذاتيا لشيء منهما هذا واعلم انا انما ودعنا الى هذا المطلب
العرض لكنه لما كان من المهمات المستصعبة ولم يكن موضع من الكتاب اليق بتحقيقه من هذا الموضع اوردنا الحق فيه في هذا
المقام ووفينا بما ودعنا في سالف الكلام ولو كان الثاني اي الضوء جسما لحصل ضد المحسوس اشارة الى ما حكي
في الشفاء ان من الناس من ظن ان النور الذي يشرق من المضيء على الاجسام ليس كيفية تحدث فيها بل اجسام صغار تنفصل
من المضيء وتقع على الاجسام فيستضيء بها ثم رد ذلك بان تلك الاجسام الصغار ان لم يكن شفافة فتستر ما تحتها
وهي ان كانت شفافة فلا يخ اما ان يزول شفيفها بتراكمها كما يكون الاجزاء الصغار من البلور شفافة وتكون المتراكم
منها غير شفاف واما ان لا يزول شفيفها فان كانت شفافة لا يزول شفيفها لم تكن مضيئة اذ قد فرغنا من الفرق
بين الشفاف وبين المضيء وان كانت تعود بالارتكام غير شفافة كان انكشافها يستر ما تحتها وكلما ازدادت تكاثفا
ازدادت سترا والضوء كلما ازداد تكاثفا ازداد اظهار اللون فبين ان الشعاع المظهر للالوان ليس بجسم هذا محصل
ما في الشفاء وهو معنى كلام المص ثم ازداد الشيخ في الرد فقال ثم لا يجوز ان يكون جسما ويتحرك بالطبع الى جهات مختلفة
ثم ان كان اجساما تنفصل من المضيء ويلغى المستنير فاذا عمت الكوة لم يخل اما ان يبقى لها ان تعدم او يستحيل او ينقطع
العام والقول ليس بالعام اعتسافا فان ذلك امر يكون دفعة والعدم ايضا بالستر من ذلك الجنس فانه كيف يحكم ان اجساما
اذا انحال بينها وبين علم احدهما واما الاستحالة فيوجب ما قلناه وهو انها يستنير بمقابلة النير فاذا غم استحال ثم
قال واما الحجة التي يتعلق بها اصحاب الشعاع من ذلك قولهم ان الشعاع لا محالة ينحدر من عند الشمس وينجم من عند

النار مهنا

النار وهذه حركة ولا حركة اى بالذات الا للجسم وايضا فان الشعاع ينتقل بانتقال المضيئ والانتقال للجسم ايضا فان الشعاع يلقى شيئا فينعكس عنه الى غيره والانعكاس حركة جسمانية لا محالة ثم قال وهذه القياسات كلها فاسدة ومقدماتها غير صحيحة فان قولنا الشعاع ينحدر او يخرج او يدخل الفاظ مجازية ليس هناك شئ بل الشعاع يحدث فى المقابل دفعة ولما كان يحدث عن شئ عال توهم كانه ينزل وان يكون على سبيل الحدوث فى ظاهر الحال اولى من النزول اذ لا يرى البتة فى الطريق ولا يحتاج الى زمان محسوس فلا بد اما ان يكون البرهان دالا على انحداره والى لهم بذلك واما ان يكون الحس هو الدال عليه معولهم وكيف يدل الحس على حركة متحرك لا يحس به زمانه ولا يحس فى وسط المسافة واما حديث انتقال الشعاع فليس باكثر من انتقال الظل فيجب ان يكون الظل ايضا جسما ينتقل وليس ولا واحد منهما بانتقال بل بطلان وتجدد فانه اذا تجدد مقابلة تجدد ذلك بل هو عرض قائم بالمحل كجرم الشمس وجرم النار ومعد لحصول مثله فى الجسم المقابل للمحل كوجه الارض والجدار وهو ذاتى كما للمضيئ بذاته كالشمس والنار ويسمى ضياء وقد يخص باسم الضوء وعرضى كما للمستضيئ من غيره كوجه الارض والجدار ويسمى نورا كما قال تعالى هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا اى ذات ضياء وذا نور قال الشيخ ما حاصله ان لفظ الضوء والنور والشعاع يشبه ان لا يكون بينها كثير تفاوت فى وضع اللغة لكنا نحتاج الى ان نفرق بينها فى استعمالنا اياها لانه ههنا ثلثة معان متفاوتة احدها الكيفية التى يدركها البصر فى الشمس و النار من غير ان يقال انه سواد او بياض او حمرة او شئ من هذه الالوان والثانى الامر الذى يسطع من هذه الاشياء فيتخيل انه يقع على الاجسام فيظهر بياض او سواد وحمرة والثالث الذى يتخيل على الاجسام كانه برق وكانه يستر لونها وكانه شئ يفيض منها فان كان فى جسم قد استفاد ذلك من جسم اخر سمى بريقا كما يحس فى المرآة وان كان فى الجسم الذى له بذاته سمى شعاعا والقسمان الاولان سمى احدهما وهو الذى للشئ من ذاته ضوءا كما للشمس والنار والاخر وهو الذى يستفاد من غيره نورا اولا وثانيا هذان قسمان للعرضى فالاول ما كان حصوله من مقابلة المضيئ لذاته كما للقمر ووجه الارض من مقابلة الشمس والثانى ما كان من مقابلة المستضيئ من غيره كما لوجه الارض من مقابلة القمر كما للارض قبل طلوع الشمس وبعد غروبها من مقابلة الهواء المقابل للشمس وهذا الاخير اعنى الضوء الحاصل فى الجسم من مقابلة الهواء المستضيئ من غيره يسمى ظلا فيكون الظل اخص من الضوء الثانى وقد يفسر بما يساوى الضوء الثانى يعنى هو الضوء الحاصل فى الجسم من مقابلة المستضيئ بغيره على ما فى المواقف فيصدق على الضوء الحاصل من مقابلة جرم القمر مع انه ليس بظل وفاقا على ما فى شرح المقاصد واعلم انه لا اختلاف بين المحققين من الحكماء فى اضاءة الهواء وانما الخلاف فى ان محل الضوء هو نفس الهواء او ما يخالطه من الاجزاء البخارية او الدخانية او نحو ذلك كذا فى شرح المقاصد والحق هو الاخير كما نص فى كلام الشيخ من ان الهواء غير قابل للاستنارة لكونه شفافا غير مرئى والظلمة عدم ملكة كما مر من انها عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا والدليل على كون الظلمة عدمية ما مر من رؤية الجالس فى الغار المظلم الخارج عنه الواقع عليه الضوء واما ما فى المواقف من انه لو قيل كما ان شرط الرؤية ضوء يحيط بالمرئى فقد يكون العائق من الرؤية ظلمة تحيط به لا المحيطة بالرائى ولا مطابقة للمقطع بعدم الفرق فى الحائل بين ان يكون محيطا بالرائى او المرئى وذهب بعضهم الى انها كيفية وجودية وتمسك بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فان المجعول لا يكون الا موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الوجودى يجعل العدم الخاص كالعمى وانما المنافى للمجعولية هو العدم الصرف

المسئلة الثالثة فى احوال المسموعات اما قال وفيها اى الكيفيات المحسوسة المسموعات وهى الاصوات والصوت قيل هو نفس التموج وقيل هو القرع والقلع اللذان هما سببا التموج والصحيح انه كيفية

لم يكن بعد

الحاصلة

الحاصلة عن التموج لا نفسه المقاول للقرع اى الامساس و القلع اى التفريق بشرط المقاومة اى ليس السبب البعيد للصوت هو القرع او القلع مطلقا بل بشرط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع فيكون السبب هو الامساس الشديد والتفريق الشديد قال الشيخ في الشفا ان الصوت ليس امرا قائما بالذات موجودا ثابت الوجود يجوز فيه ما يجوز في البياض والسواد والشكل من احكام الثبات بل الصوت بين واضح من امره انه امر يحدث وانه ليس يحدث الا عن قرع او قلع اما القرع فمثل ما تقرع صخرة او خشبة واما القلع فمثل ما يقلع احد شقي مشقوق عن الاخر ولا نجد كل قرع ايضا صوتا فان قرعت جسما كالصوف بقرع لين جدا لم تحس صوتا بل يجب ان يكون للجسم الذي تقرعه مقاومة ما وان يكون للحركة التي للمقروع به الى المقروع عنف صادم فهنالك يحس وكذلك ايضا اذا شققت شيئا يسيرا يسيرا او كان الشيء لا صلابة له لم يكن للقلع صوت البتة والقرع بما هو قرع لا يختلف و القلع ايضا بما هو قلع لا يختلف لان احدهما امساس والاخر تفريق لكن الامساس يخالف الامساس بالقوة والسرعة والتفريق ايضا يفارق التفريق بمثل ذلك ولان كل صائر الى مماسة شيء فيجب ان يفرغ لنفسه مكان جسم اخر كان مماسا له لينتقل له وكل مقلوع عن شيء فقد يفرغ مكانه حتى يصار اليه وهذا الشيء الذي فيه هذه الحركات شيء رطب سيال لا محالة اما ماء واما هواء فيكون مع كل قرع وقلع للهواء او ما يجري مجراه تموج وانجذاب بقوة فقد وجب ههنا شيء لا بد ان يكون موجودا عند حدوث الصوت وهو حركة قوية من الهواء او ما يجري مجراه فيجب ان يعرف هل الصوت هو نفس القرع او القلع او هو حركة تعرض للهواء من ذلك او شيء ثالث يتولد من ذلك ويقارنه اما القرع والقلع فانهما يحسان بالبصر بتوسط اللون ولا شيء من الاصوات يحس بتوسط اللون فليس القرع والقلع بصوت واما الحركة فقد يشكل من امرها فيظن ان الصوت نفس تموج الهواء وليس كذلك ايضا فان جنس الحركة يحس بسائر الحواس وان كان بتوسط محسوسات اخرى والتموج الفاعل للصوت قد يحس حتى يولم فان صوت الرعد يعرض منه ان يدك الجبال وربما ضرب حيوانا فافسده وكثيرا ما يستظهر على هدم الحصون العالية باصوات البوقات بل حس اللمس كما اشرنا اليه قبل ايضا قد ينفعل من تلك الحركة من حيث هي حركة ولا يحس الصوت فالصوت اذن عارض يعرض من هذه الحركة الموصوفة يتبعها ويكون معها فاذا انتهى التموج من الهواء والماء الى الصماخ وهنالك تجويف فيه هواء راكد يتموج بتموج ما ينتهي اليه وورائه كالجدار مفروش عليه العصب الحاس للصوت احس بالصوت انتهى كلام الشفا ملخصا ثم ان ههنا مقامين اخرين احدهما ان الصوت هل هو موجود في الخارج اى الخارج الحس قائم بالهواء ام لا بل هو امر يحدث في الحس فقط قال الشيخ ومما يشكل من امر الصوت هل هو شيء موجود من خارج تابع من خارج لوجود الحركة او انما يحدث من حيث هو صوت اذا تأثر السمع به فان لمعتقد ان يعتقد ان الصوت لا وجود له من خارج وانه يحدث في الحس من ملامسة الهواء المتموج فهل ذلك الصوت حادث بتموج الهواء الذي في الصماخ او لنفس المماسة وهذا امر يصعب الحكم فيه وذلك لان نافي وجود الصوت من خارج لا يلزمه ما يلزم نافي الكيفيات الاخرى المحسوسة لان هذا له ان يثبت للمحسوس الصوتي خاصية معلومة هي تفعل الصوت وتلك الخاصية هي التموج فيكون نسبة التموج من الصوت نسبة الكيفية التي في العسل الى ما يتأثر في الحس لكن الامر يختلف هنا لانه ليس يجب ان يكون كل ما يؤثر اثرا ففي نفسه مثل ذلك الاثر فيجب ان تعرف حقيقة الحال في هذا فنقول مما يعين على معرفة ان العارض المسموع له وجود من خارج ايضا انه لو كان انما يحدث في الصماخ يعني في الحس نفسه لم يخل اما ان يكون التموج الهوائي يحس بالسمع من حيث هو تموج او لا يحس فان كان يحس فاما ان يحس به اولا او بتوسط الصوت فلو كان يحس به اولا والمحسوس الاول بالسمع هو الصوت وهذا

مع

يقارنه

ما لا شك

ما لا اشتباه فيه كان التموج من حيث هو تموج صوتا وقد ابطلناه ولو كان يحس به بتوسط الصوت لكان كل من سمع الصوت علم ان هناك تموجا كما ان كل من احس لون المربع والمربع بتوسطه علم ان هناك مربعا وليس كذلك فاذن ليس بواجب ان يحس التموج عند سماع الصوت انتهى كلام الشيخ ملخصا وعلى هذا المقام ينبغي ان يحمل قوله في الخارج اي الحاصلة في الخارج اي خارج الحس فان المتبادر من الوجود من الخارج انما هو الوجود العيني فيكون ردا على من زعم ان الصوت انما يحصل في الحس فقط واما حمله على خارج الصماخ ليكون معنا ان الصوت موجود في خارج الصماخ ايضا لانه قائم بالهوا الموجود في الصماخ فقط على ما حمله الشارحون فليس بشيء فان على تقدير وجود الصوت في الخارج بالمعنى المتبادر لا يذهب الوهم الى تخصيص وجوده بالهوا الصماخي فليتدبر والمقام الثاني ان على تقدير وجود الصوت في الخارج وقيامه بالهوا مطلقا هل المسموع هو الصوت القائم بالهوا الواصل الى الصماخ فقط او القائم بالهوا الخارج من الصماخ ايضا والحق هو الاخير بدليل ادراك جهة الصوت وحاله من القرب والبعد فانه لو لم يقع الاحساس به الا من حيث انه في الهوا الواصل الى الصماخ دون الخارج الذي هو مبدا حدوثه او وسطه لم يكن عند الحس فرق بين هذا وبين ما اذا لم يوجد خارج الصماخ اصلا فلم يعرف جهته ولا قربه او بعده كما ان اللمس لما لم يدرك الملموس الا من حيث انتهى اليه لا من حيث انه في اول المسافة او وسطها لم يميز بين وروده من اليمين او اليسار ومن القريب او البعيد ولا يكفي في ادراك الجهة ان الهوا المتموج يجيء منها وفي ادراك القرب والبعد ان اثر القارع القريب اقوى من البعيد لانه لو كفى الاول لما ادركت الجهة التي على خلاف جهة الاذن السامعة وليس كذلك لان السامع قد يسد اذنه اليمنى ويجيء الصوت من يمينه فيسمعه باذنه اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه مع القطع بان الهوا المتموج لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف عن اليمنى فيكون الهوا القارع واصلا الى السامع من خلاف جهة الصوت ولو كفى الثاني لزم ان يشتبه القوة والضعف بالقرب والبعد فلم يميز بين البعيد القوي والقريب الضعيف وظن في الصوتين المتساويين في القرب والبعد المختلفين بالقوة والضعف انهما مختلفان في القرب والبعد وليس كذلك وهذا اعني ادراك جهة الصوت وقربه وبعده دليل على وجود الصوت في الخارج بالمعنى المتبادر ايضا كما لا يخفى والشيخ اشار الى ذلك حيث قال بعد ما نقلنا من كلامه في المقام الاول فلننظر ما يلزم بعد هذا فنقول ان الصوت كما يسمع يسمع له جهة ثم اورد ما محصله ما ذكرنا ثم قال فقد بان ان للصوت وجودا ما من خارج لا من حيث هو مسموع بالفعل بل من حيث هو مسموع بالقوة وامر كهيئة ما من الهيئات للتموج غير نفس التموج انتهى ثم انه لا يلزم من كون الصوت القائم بالهوا الموجود خارج الصماخ مسموعا ان يكون مسموعا ابتدا من غير حاجة الى وصول الهوا المتموج الى الصماخ بل المسموع اولا انما هو القائم بالهوا الواصل ثم يحس القائم بالهوا الخارج بتبع الاثر الوارد من حيث وروده وتبع ما بقي منه في الهوا الذي هو في المسافة التي منها ورد فمبادي ادراكنا من الذي وصل الينا الى ما قبله فما قبله من جهته ومبدا وروده فان كان بقي منه شيء مما ادركناه الى حيث ينقطع ويفنى وحي بذلك الوارد ومورده وما بقي من قوة امواجه وضعفها وان لم يبق اثر شيء فيهما على التمام نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقي ولذلك لا يفرق في البعد بين الرعد الواصل الينا من اعالي الجو وبين دوي الرحا التي هي اقرب الينا ونفرق فيه بين كلامي رجلين لا نريهما وبعد احدهما منا ذراع وبعد الاخر ذراعان فانا اذا سمعنا كلامهما عرفنا قرب احدهما وبعد الاخر كذا في شرح المواقف نقلا عن المعتبر واما اعتراض الامام عليه بان مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع اصلا واذا لم تكن الجهة مدركة لم يكن الصوت حاصلا في تلك الجهة مدركا له فضعفه شارح المواقف بان

نعم منه موجود او جهة وقطعه ورده وفيه فيما

الصوت

الصوت اذا ادرك في جهة علم انه في تلك الجهة وان لم يكن الجهة ولا كون الصوت حاصلا فيها مما يدرك بالسمع الا ترى
ان الرايحة اذا ادركت من جسم علم انها منه وان لم يكن الجسم ولا كون الرايحة حاصلة فيه مما يدرك بالشم هذا فتمه ثم ومما
يجب ان يحقق هيهنا الكلام في القارع والمقروع قال الشيخ لا بد في القرع من حركة قبل القرع وحركة تتبع القرع فاما الحركة
قبل القرع فقد يكون من احد الجسمين وهو السائر الى الثاني وقد يكون من كليهما ولا بد من قيام كل واحد منهما او احدهما
في وجه الاخر قياما محسوسا فانه ان اندفع احدهما كالحجر بل في زمان لا يحس لم يكن صوت والقارع والمقروع كلاهما فاعلان
للصوت لكن اولاهما به ما كان اصلبهما واشدهما مقاومة فان حظه في ذلك اشد واما الحركة الثانية فهو انقلاب الهواء
وانضغاطه بينهما بعنف والصلابة تعين على شدة ضغط الهواء والملاسة لئلا ينتشر الهواء في فرج الخشونة والتكاثف
اولى بذلك لئلا ينفذ الهواء في فرج التخلخل وربما كان الجسم المقروع في غاية الرطوبة واللين ولكنه اذا حمل عليه
بالقوة وكلف الهواء المتوسط ان ينفذ منه او ينضغط فيما بينهما لم يكن ذلك الجسم ايضا بحيث يمكن الهواء المتوسط
ان ينفذ فيه ويتشقق في زمان قصير بل قاوم ذلك ولم يندفع في وجه ذلك الهواء المتوسط بل قاوم ايضا القارع
لان القارع كان يسوق الهواء سوقا كثيرا في زمان قصير جدا وليس ذلك في قوة القابل ولا في قوة الفاعل القارع
فامتنع من الانخراق فقاوم في وجه القارع وضغط معه المتوسط فحدث المقاومة منه مكان الصلابة واستعلم
هذا اذا اعتبرته من امر السوط في الماء برفق فانك يمكنك ان تشقه شقا من حيث لا يلزمك فيه مؤونة فان استعجلت استعصى
عليك وقاوم ثم الهواء ايضا كذلك بل قد يجوز ان يكون الهواء نفسه يصير جزء منه مقاوما وجزء بينه وبين المزاحم القارع
منضغطا بالتموج الذي يصير الهواء اجزاء ثلثة جزء منه قارع كالريح وجزء مقاوم وجزء منضغط بينهما على هيئة من التموج
ولا سبب الصلابة والتكاثف علة اولية لاحداث هذا التموج بل ذلك لهما من حيث تعينان على المقاومة والعلة الاولية
هي المقاومة فالصوت يحدث من تموج الجسم الرطب السيال المنضغط بين جسمين متصاكين متقاومين من حيث هو كذلك
كما ان الماء والهواء والفلك تشترك في طبيعة اداء اللون وتلك الطبيعة لها اسم وهو الشفيف وكذلك الماء والهواء لهما
معنى يشتركان فيه من حيث يحدث بينهما الصوت وليكن اسمه قبول التموج وليس ذلك من حيث المتوسط ماء او هواء كما ان الاشفاف
لم يكن من حيث المتوسط فلك او هواء ثم قال ويجب ان يعلم ان التموج ليس هو حركة انتقال من هواء واحد بعينه بل كالحال
في تموج الماء يحدث بالتداول بصدم بعد صدم مع سكون قبل سكون وهذا التموج الفاعل للصوت سريع لكنه ليس
يقوى الصك انتهى ويستحيل بقاؤه اي قرار اجزاء الصوت لانه تابع للحركة الغير القارة الاجزاء ومع ذلك استدل عليه
بما اشار اليه بقوله لوجوب ادراك الهيئة الصوتية يعني اذا سمعنا لفظ زيد مثلا ادركنا الهيئة الصوتية اي ترتيب
الحروف تقديم بعضها على بعض فلو كانت مجتمعة في الوجود لم يكن ادراك هذا الترتيب اولى من باقي الترتيبات واعترض
عليه بان حدوثها بهذا الترتيب هو المرجح لادراك هذا الترتيب دون البواقي واما ما يقال من ان الحروف ليست باجزاء
الصوت بل من عوارضها المفارقة فربما توجد ولا حروف هناك فلا يلزم من عدم بقاء الحروف عدم بقاء اجزاء الصوت
فمدفوع بان حال تلك الاجزاء بعينها حال تلك الحروف فيجري الدليل فيها والكرامية ذهبوا الى وجوب البقاء بناء على ان من
كان قريبا من الصوت يصل الهواء الحامل للصوت الى صماخه فيسمعه ولا يتجاوزه الى من كان بعيدا فهكذا وهو مدفوع
بان مسموع البعيد ليس عين مسموع القريب بل مثله فان كلا من تلك الاهوية يحدث منه تموج اخر وصوت مثل الاول ويحصل
منه اخر وهو الصدى قال الشيخ واما الصدى فانه يحدث من تموج يوجبه هذا التموج فان هذا التموج اذا قاومه شيء من
الاشياء كجبل او جدار حتى وقف لزم ان ينضغط ايضا بين هذا المتموج المتوجه الى قرع الحائط او الجبل وبين ما يقرعه هواء

اخر بعد

اخر يرد ذلك بصدمة الى خلف بانضغاطه ويكون بشكل الاول وعلى هيئته كما يلزم الكرة المرمى بها الى الحائط ان
يضغط الهوا الى التموج فيما بينهما وان يرجع القهقرى ثم قال وقد بقي علينا ان ننظر هل الصدا هو صوت يحدث بتموج الهوا
الذي هو المتموج الثاني او هو لازم لتموج الهوا الاول المنعطف المنافي نحوا فيشبه ان يكون هو تموج الهوا المنعطف النابع
ولذلك يكون على صفته وهيئته وان لا يكون القرع الكاين من هذا الهوا يولد صوتا من تموج هوا ثاني بعيد بزمان وقع
مثل هذا الهوا قرع ليس بالشديد ولو كان شديدا بحيث يحدث صوتا لاضر بالسمع ويشبه ان يكون لكل صوت صدا
ولكن لا يسمع كما ان لكل ضوء عكسا ويشبه ان يكون السبب في ان لا يسمع الصدا في البيوت والمنازل في اكثر الامر ان المسافة
اذا كانت قريبة من المصوت ومن عاكس الصوت لم يسمعا في زمانين متباينين بل يسمعا معا كما يسمع صوت القرع
معه وان كان بعده بالحقيقة واما اذا كان العاكس بعيدا فرق الزمان بين الصوتين تفريقا محسوسا وان كان صلبا
املس فهو لتواتر الانعكاس منه بسبب قوة النبو يبقى زمانا كثيرا كما في الحمامات ويشبه ان يكون هذا هو السبب في
ان يكون صوت المغني في الصحاري اضعف وتحت السقوف اقوى لتضاعفه بالصدا المحسوس معه في زمان كالواحد
انتهى ويعرض له اي للصوت كيفية مميزة اشارة الى ما عرف به الشيخ الحرف حيث قال الحرف كيفية تعرض للصوت بها يمتاز
عن صوت اخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع فالواو بالمماثلة في الخفة اي لو تميز والبتة احترز عنهما و والثقل
بالتميز في المسموع عن الغنة والبحوحة وهي غلظ الصوت اذ الصوت وان كان يمتاز بهما عما يماثله في الخفة والثقل لكنهما
ليستا مسموعتين فلا يحصل منهما تميز في المسموع وكذا عن نحوهما مثل الملايمة والمنافرة والجهارة والخفاء
الى غير ذلك اذ لا يحصل لشيء منها تميز في المسموع من حيث هو مسموع وان كان على مسموعية الغنة والبحوحة ونحوهما
والخفاء منظورا فيه على ما في شرح المواقف يسمى ذلك الصوت المعروض لهذه الكيفية باعتبارها اي باعتبار عروضها
له اي من حيث هو معروض لها حرفا وههنا مذهب ثالث وهو ان الحرف عبارة عن مجموع العارض والمعروض وفي
شرح المواقف ان هذا انسب بمباحث العربية وما في شرح القوشجي من ان عبارة المتن يحتمل المذاهب الثلثة مما
لا وجه له واعترض الامام على تعريف الشيخ بانه لا يتناول الحروف الصوامت كالتاء والطاء والدال فانها آنية
لا توجد الا في الآن الذي هو بداية زمان الصوت او نهايته والصوت زماني فلا تكون عارضة له حقيقة لان العارض
يجب ان يكون موجودا مع المعروض ثم اجاب عنه بانها عارضة للصوت عروض الآن للزمان والنقطة للخط وان
لم يجتمعا في الزمان هذا ثم الحرف اما مصوت وهو ما يكون من حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء
اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها فالالف من الفتح والواو من الضم والياء
من الكسر وهذه تسمى مصوتة ممدودة والحركات الثلث تعد عندهم في الحروف وتسمى مصوتة مقصورة قال الامام
الحركات ابعاض المصوتات اما اولا فلان المصوتات قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله طرفان
ولا طرف في النقصان للمصوتات الا هذه الحركات لانتهاء الاستقراء واما ثانيا فلان الحركات لو لم تكن ابعاض
المصوتات لما حصلت المصوتات بتمديدها لكن الحس شاهد بحصول المصوتات بمجرد تمديد الحركات واما صامت و
هو ما يكون مما سواها ويندرج فيه الواو والياء المتحركتان والساكنتان اذا لم يكن حركة ما قبلهما من
جنسهما واما الالف فلا يكون الا مصوتا واطلاقها على الهمزة باشتراك الاسم والمراد من الحركة ههنا كيفية حاصلة
في الحرف الصامت من امالته مخرجه الى مخرج احد المدات فالى الالف فتحة والى الواو ضمة والى الياء كسرة ولا خلاف
في امتناع الابتداء بالمصوت وانما الخلاف في ان ذلك لسكونه حتى يمتنع الابتداء بالساكن ؟ لصامت مطلقا

اولانه

او لذاته لكونها عبارة عن مدة متولدة من اشباع حركة تجانسها فلا يتصور الا حيث يكون قبلها صامت متحرك قال
شارح المقاصد وهذا هو الحق لان كل سليم الحس يجد في نفسه امكان الابتدا بالساكن وان كان مرفوضا في لغة العرب
كالوقف على المتحرك والجمع بين الساكنين لا في الوقف واذا كان الصامت الاول حرف لين والثاني مدغما نحو خويصة
فانه جائز كما اذا كان الاول صوتا نحو دابة وعدم قدرة البعض على الابتدا بالساكن لا يدل على امتناعه كالتلفظ
ببعض الحروف فانه تعسر في بعض الالسنة والاستدلال على الامكان بان المصوت لما كان مشروطا بالصامت فلو كان الصامت
مشروطا به في بعض المواضع كالابتدا لزم الدور ليس بشيء لان المصوت مشروط بان يسبقه صامت والصامت في الابتدا
مشروط بان يلحقه مصوت فيكونان متعاونين ولا استحالة فيه انتهى ثم الحرف الصامت اما متماثل كالميمين الساكنين او المتحركين
بنوع واحد من الحركة فانه لا اختلاف بينهما لا بالذات ولا بالعوارض المسماة بالحركة والسكون او مختلف اما بالذات
كالميم والباء او بالعرض كالميمين اذا كان احدهما متحركا بحركة غيرها وهذا اعني كون التقسيم الى المماثل والمختلف للصامت
هو مقتضى سوق كلام المص وقد صرح به الشارحان القديمان واما غير المص فقد قسموا مطلق الحروف الى المماثلة والمختلفة
وهو الظ كما لا يخفى ولعله قد سقط من قلم الناسخ للمتن الواو العاطفة في اول لفظ متماثل ثم الحروف ينقسم باعتبار اخر
ثالث الى زمانية صرفة كالحروف المصوتة وكالفاء والقاف والسين والشين من الصامتة فان المصوتة زمانية عارضة
للصوت بالتمديد معروضها بلا شبهة وكذلك الصوامت المذكورة ونظائرها مما يمكن تمديدها بلا توهم تكرار فان الغالب
على الظن انها زمانية ايضا واما انية صرفة كالتاء والطاء والدال وغيرها من الصوامت التي لا يمكن تمديدها اصلا فانها
لا توجد الا في آن حبس النفس كما في لفظ بيت وقط وولد او في اوله كما في لفظ تراب وطرب ودول او في اوسطها
كما اذا وقعت هذه الصوامت في اوساط الكلمات كما في لفظ وتد ويطرد وادب فهي بالنسبة الى الصوت كالنقطة والآن بالنسبة
الى الخط والزمان كما مر في شرح المواقف ان تسميتها بالحروف اولى من تسمية غيرها لانها اطراف الصوت والحرف هو
الطرف واما آنية تشبه الزمانية وهي ان تتوارد افراد آنية مرارا فيظن انها فرد واحد زماني كالراء والحاء والخاء فان الغالب
على الظن ان الراء التي في اخر الدار راءات متوالية كل واحدة منها آنية الوجود الا ان الحس لا يشعر بامتيازات منها
فيظنها حرفا واحدا زمانيا واعلم ان المص لم يعتبر هذا التقسيم ولم يورده لان التحقيق ان الحروف كلها زمانية سيما على
ما اختاره من كون الحرف هو الصوت المعروض للكيفية المذكورة لان الصوت مط زماني لكونه تابعا للحركة كما مر وكذا
الكيفية العارضة له من حيث هو كذلك فالتفاوت في الحروف انما هو باعتبار قلة الازمنة وكثرتها ولم يوجد فيها ما هو آني
حقيقة وينتظم منها اي من اقسام الحروف فانها هي المذكورة او من الحروف فان اقسام الحروف حروف لا محالة الكلام ان
حمل على مصطلح النحويين فانتظامه من الحروف بالواسطة لانه ينتظم منها الكلمة اولا ثم من الكلمات الكلام وان حمل على
اعم منه اعني ما اليه في اللفظ الموضوع كان الانتظام اعم من ان يكون بواسطة او بغيرها ولعل هذا هو مصطلح اهل
الكلام قال الشارح العلامة هذه الحروف المسموعة اذا تألفت تأليفا مخصوصا اي بحسب الوضع سميت كلاما فحد الكلام على هذا هو
ما انتظم من الحروف المسموعة انتهى باقسامه وهي لاول التام الخبري والانشائي باقسامه وغير التام التقييدي وغيره و
على الثاني يريد المفرد والمؤلف الذي هو كالجامع للاقسام المذكورة ولا يعقل كلام غيره اي غير المنتظم من الحروف وهذا
رد على الاشاعرة القائلين بالكلام النفسي وهو على زعمهم معنى قائم بالنفس مدلول للكلام اللفظي ومغاير للعلم بمدلول
الخبر في الخبر وللارادة والكراهة في الامر والنهي وهذا غير معقول لانا اذا قلنا زيد قائم فليس ههنا غير مدلولي هذين
اللفظين وغير النسبة الواقعة بينهما وغير علمنا بثبوت تلك النسبة او بانتفائها معنى اخر يتصور كونه مدلولا لهذا

الكلام

الكلام ومجموع هذه الثلثة هو العلم بمدلول الخبر وكذا اذا قلنا اضرب زيدا او لا تضربه فليس ههنا بعد تصور مدلولي
اللفظين والنسبة بينهما سوى ارادة ضربه وطلبه او كراهة ضربه والكف عنه فان قيل بل ههنا امر اخر اما في الخبر فنسبة
احد طرفيه الى الاخر القائمة بنفس المتكلم وهي مغايرة للعلم لان المتكلم قد يخبر بما لا يعلمه واما في الامر فطلبه وهو غير ارادة
الفعل لانه قد يامر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا بل ربما يريد عدم الفعل كالمعتذر من ضرب عبده لعصيانه
وهكذا في النهي قلنا اما الاول فلانا نسلم ان المتحقق هنا الا خبر بل هو صورة الخبر ولو سلم فالمراد بالعلم بمدلول الخبر اعم من
الاعتقاد واما الثاني والثالث فلان المتحقق فيهما صيغة الامر والنهي لا حقيقتهما حيث لا طلبة واما تمسكهم بقول الشاعر
ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا فلا يدل على مطلوبهم في هذا المقام اعني كون الكلام النفسي
مغايرا للعلم والارادة والكراهة لكون هذه الثلثة ايضا في الفؤاد نعم ههنا مقام اخر وهو انه على تقدير ثبوته معنى
اخر فهل يصح اطلاق لفظ الكلام عليه ام لا وهذا نزاع لفظي فلعلهم انما تمسكوا بالبيت في هذا المقام لصحة الاطلاق
والحق ان اطلاق الكلام على غير المؤلف من الحروف حقيقة غير معقول والبيت لا يدل على كون الاطلاق حقيقيا بل هو مبني
اما على اعتقاد الشاعر تقليدا للكلام النفسي واما على ان المقصود الاصلي من الكلام هو الدلالة على ما في الضمير فكانه
هو الكلام فيكون من باب التجوز **المسئلة الرابعة** في المذوقات على ما قال فمنها اي من الكيفيات المحسوسة
المطعومات اي من حيث هي مطعومات اي طعومها وهي المذوقات وبسائطها التسعة حاصلة من ضرب ثلثة لان الطعم لا بد
له من فاعل هو الحرارة او البرودة او الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف او اللطيف او المعتدل بينهما فاذا ضرب اقسام
الفاعل في اقسام القابل حصلت اقسام تسعة على ما قال التسعة الحاصلة من تفاعل الثلثة في مثلها فتفعل الحرارة في اللطيف
حرافة وفي الكثيف مرارة وفي المعتدل ملوحة والتفاهة وهي يقال على معنيين احدهما عدم الطعم حقيقة ويسمى بهذا المعنى
مسيخا وثانيهما عدم الطعم في الحس مع كون ما هو فيه له طعم في الحقيقة كما للنحاس والحديد فانهما لشدة الالتحام بين
اجزائهما لا ينحل منهما شيء يخالط اللسان فيحس بطعم لكن اذا احتيل في تحليل اجزائهما وتلطيفها احس منهما بطعم والمراد ههنا
هو هذا المعنى واعترض على الحصر بان انحصار الفاعل فيما ذكرتم وانحصار المراتب المتوسطة بين غايتي الحرارة والبرودة و
كذا بين غايتي اللطافة والكثافة غير محصورة فجاز ان يكون لكل واحدة من تلك المراتب فاعلة او قابلة لطعم بسيط على حدة وايضا
يحس من كل من الخيار والقرع والحنطة النية بطعم لا تركيب فيه لكن يعدد في التسعة وايضا الاختلاف بالشدة والضعف
فان القابض يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص باطنه وظاهره معا ثم حدوث الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة
مما لم يقم عليه برهان ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاو خالية عن الدلائل لكن صاحب المواقف ذكر في كيفية الحدوث
مناسبات تامة او قعت لبعض النفوس ظنا بتلك الوجوه وقد اوردها الفاضل القوشجي في شرحه فمن ارادها فليرجع اليه
انما كان **المسئلة الخامسة** في المشمومات على ما قال ومنها اي من الكيفيات المحسوسة المشمومات ولا اسما
لانواعها الا من جهة الموافقة او المخالفة فيقال للموافق الملائم طيب وللمخالف المنافر منتن او من جهة ما يقارنها من الطعم
فيقال رائحة حلوة او رائحة حامضة او من جهة الاضافة الى محلها فيقال رائحة الورد والتفاح الى غير ذلك واعلم انهم
واربعوا هذه الاوصاف اعني المبصرات والمسموعات والملموسات والمذوقات والمشمومات على الانواع الخمسة من الكيفيات
بل جعلوها بمنزلة اسماء لها فهي بحسب اللغة متفاوتة في الوضع على الكيفية او على المحل او عليهما جميعا وفي كون مصادرها
موضوعة لتلك النوع من الادراك كالابصار والسماع او لما يقتضي التركيب كالمواقف من ههنا يقال ابصرت الورد واحمرته
وسمعت الصوت لا مستوية ولمست الحرير لا لينة وذقت الطعام وحلاوته وشممت الورد ورائحته كذا في شرح المقاصد

ثلثة في
اللطيف
اللوحشه وفي البعيده في
الكثيف العفوصة
حيث الحموضه وفي
المتوسط
المعتدل القبض وفي الكثيفة
وفي
الكثيف
حيث في اللطيف الدسومة وفي
المعتدل صح
الحلاوه وفي

المطلب

المطلب الرابع في الكيفيات الاستعدادية وهي القسم الثاني من الاقسام الاربعة للكيف وقد عرفت انها من جنس
الاستعداد على ما قال والاستعدادات اي والقسم الثاني الاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض ولهذا قدرنا لها مبتدأ
اذ ليس لها خبر في الكلام ولا يصح كون المتوسطة خبرا اذ لا وجه للتعريف ولهذا قدرنا المبتدأ في القسم الاول ايضا
مع عدم الحاجة اليه ليكون الكلام جميعا على وتيرة واحدة والمراد بطرفي النقيض هو الانفعال واللاانفعال فانها معتبرة
باستعداد شديد نحو الانفعال والقبول كالممراضية واللين ويسمى ضعفا ولا قوة واستعداد شديد نحو الدفع واللاقبول
كالمصحاحية والصلابة ويسمى قوة ولا ضعفا وزعم جماعة ان لها قسما ثالثا وهو الاستعداد الشديد نحو الفعل كالمصارعة
وليس بشيء لان المصارعة مثلا يتعلق بعلم هذه الصناعة وقدرة على هذا الفعل وهما من الكيفيات النفسانية وصلابة الاعضاء
ليلا تنثني بسرعة ولا يمكن عطفها بسهولة وهي من الكيفيات الملموسة فليس هناك شيء يكون مسمى من هذا الجنس من الكيفيات
واما اصل القبول فهو من باب الامكان الذاتي لا الاستعدادي لان الاستعداد يعتبر فيه مرتبة من مراتب القرب والبعد ويكون
الشدة اللازمة لها مستلزمة للرجحان فلا يمكن هو ايضا قسما ثالثا ولما كانت الاستعدادات واقعة بين طرفي النقيض كانت
متوسطة بينهما **المطلب الخامس** في القسم الثالث من الاقسام الاربعة للكيف وهي الكيفيات النفسانية وهي حال
ان كانت غير راسخة او ملكة ان كانت راسخة فالملكة يكون اولا حالا ثم تصير ملكة فالفرق بينهما كالفرق بين الشيخ
والشاب وفي هذا المطلب مسائل **الاولى** في العلم على ما قال انه اما تصور اي تصور وادراك غير حكم ويقال له التصور
منها اي من الكيفيات النفسانية العلم والمراد منه ههنا تميز لا يحتمل متعلقه النقيض اي نقيض ذلك التميز وذلك لانه
هو المنقسم الى التصور والتصديق على ما قال انه اما تصور اي تصور وادراك غير حكم ويقال له التصور الساذج واما تصديق
اي تصور وادراك وحكم وسواء ادرك النسبة واقعة او ليست بواقعة فالتصور المطلق مشترك بين القسمين وهو المراد
من التميز وهو صورة حاصلة من الشيء في العقل سواء كان الشيء حكما او غير حكم وقيد التصديق بقوله جازم مطابق ثابت
ليختص في اليقين فبالجازم خرج الظن وبالمطابق الجهل المركب وبالثابت التقليد فانه قد يزول في وقت لحق واما التصديق
المطلق عن هذه القيود المقابل للتصور الساذج فهو اعم من اليقين وشاملها لهذه الثلثة فعدم احتمال اليقين للنقيض للجزم
والثبات وعدم احتمال التصور الساذج للنقيض لانه لا نقيض للتصورات وانما قسم العلم بهذا المعنى اعني بمعنى التميز المذكور
وجعل البحث مقصورا عليه دون ما هو بمعنى التصور المطلق المتناول لهذه الثلثة على ما تقرر في جعله مقسما في اوائل
كتب المنطق لانه هو المعتبر في العلوم الحقيقية والمعتد به في متعارف الجمهور وقد يقال المقسم ههنا هو العلم بالمعنى الاعم لكنه
قيد قسمه الثاني بقيود لانه مع هذه القيود هو المعتبر في العلوم والمعتد به عند الجمهور ولذلك يخص باسم العلم حتى صار
معنى ثانيا له وما الصنف بهذا بل لان ما عدا القيود اعني الظن والجهل المركب والتقليد قد اشتهرت باسمائها المخصوصة
تعريف: سيرد بعضها فيما يتعلق به من الاحوال ثم ما ذكرنا هو الاوجه كما لا يخفى وان كان المآل واحدا واما ما قيل من انه
جعل ما عدا اليقيني من التصديق قسما داخلا في التصور فلا يخفى بعده والعلم لا يحد بل هو غني عن التعريف لكونه وجدانيا
كاللذة وسائر الوجدانيات لكن ذلك انما يفيد تميزه عن غيره وبداهته بوجه لا يحقق حقيقته كيف وقد حار العقلاء
واختلفوا في الادراك فمنهم من ذهب الى ان حقيقته الصورة الحاصلة ومنهم من ذهب الى انها نفس الاضافة ومنهم من ذهب
الى انها الصفة ذات الاضافة واما ما قيل من انه لا يمكن تحديد العلم لان غيره انما يعلم به فلو علم هو بغيره لزم الدور
فالجواب ان غيره انما يعلم بتعلق فرد منه مخصوص بالوجه لا بالعلم بحقيقته والمحتاج الى الغير انما هو العلم بحقيقته ولا
دور ويقسمان اي التصور الساذج واليقين الى الضرورة والاكتساب فيصير كل منهما ضروريا وهو ما لا يتوقف

حصوله

حصوله على كسب نظر وفكر وكسبيا وهو ما يكون بخلاف ذلك ولا يلتبس اى في العلم اى في علم المدرك بما عدا نفسه من
الانطباع في المحل لما مر من اثبات الوجود الذهني المجرد لان المراد هو العلم بالكلي فلا يكون الا مجردا فيجب تجرد محله القابل
لئلا يلزم ان يكون الصورة العقلية اذا كانت محلا للصورة عقلية اخرى عالمة بها وحلول المثال مغاير ايضا للانطباع
والمراد من المثال هو الهيئة المجردة عن الوجود في الاعيان ومن المغايرة مغايرتها الموجودة في الخارج في الاحكام وقد مر
تحقيق ذلك مفصلا في مبحث الوجود الذهني ولا يمكن الاتحاد اشارة الى بطلان مذهب فرفوريوس كان مشهورا بعد تعلم
الاول عند المشائين من اصحابه وهو القول باتحاد العاقل بالصورة الموجودة فيه عند تعقله اياها وان النفس الناطقة
عند تعقلها معقولا لانها تتحد بالعقل الفعال قال الشيخ في الاشارات ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر
العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي ثم قال وهؤلاء ايضا يقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا فانما تعقل
ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو ان يصير نفس العقل الفعال ثم قال
وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتابا يثني عليه المشاؤون وهو حشف كله وهم يعلمون من
انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه رجل من اهل زمانه وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط
من الاول هذا ثم ابطل القول الاول بان قال فلنفرض الجوهر العاقل عقل ا وكان هو على قولهم بعينه المعقول من
ا فهل هو موجود كما كان عندما لم يعقل ا او بطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء عقل ا او لم يعقلها وان بطل منه
ذلك ابطل على انه حال له او على انه ذاته فان كان على انه حال له والذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس على ما
يقولون وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء اخر ليس انه صار هو شيئا اخر على انك اذا تاملت هذا
ايضا علمت انه يقتضي هيولى مشتركة وتجدد مركب لا بسيط ثم اراد ابطال مطلق الاتحاد فقال اعلم ان قول القائل
ان شيئا يصير شيئا اخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء اخر ليحدث ثالث بل على
انه كان شيئا واحدا فصار واحدا اخر قول شعري غير معقول ثم ابطل بما حاصله ما مر في مباحث الامور العامة
ثم ان هذه الدعوى اعني اتحاد العاقل والمعقول قد اشتهر جدا بين المتاخرين وتلقته بالقبول جماعة من المحققين
وزعموا انه من هب سطاطاليس ولم الظفر من واحد منهم في بيانها بشيء مقنع والشيخ احتج لهم في كتابه المسمى بالمبدأ
والمعاد الذي صنفه تقريبا للمذاهب المشائين بان قال كل صورة مجردة عن المادة والعوارض اذا اتحدت بالعقل بالقوة
صيرته عقلا بالفعل لا بان العقل بالقوة يكون منفصلا عنها انفصال مادة الاجسام عن صورها فانه ان كان منفصلا
بالذات عنها ويعقلها كان ينال منها صورة اخرى معقولة والسؤال في تلك الصورة كالسؤال فيها وذهب الامر الى
غير النهاية بل اقول هذا واقول ان العقل بالفعل اما ان يكون هو هذه الصورة او مجموعها ولا يجوز ان يكون العقل
بالقوة هو العقل بالفعل لحصولها له لانه لا يخلو عن ذات العقل بالقوة اما ان يعقل تلك الصورة او لا يعقلها
فان كان لا يعقل تلك الصورة فلم يخرج بعد الى الفعل وان كان يعقل تلك الصورة فاما ان يعقلها بان يحدث
لذات العقل بالقوة منها صورة اخرى واما ان يعقلها بان يحصل له هذه الصورة بذاتها فقط فان كان انما
يعقلها بان يحدث له منها صورة اخرى ذهب الامر الى غير النهاية وان كان يعقلها بانها موجودة له فاما على الاطلاق
فيكون كل شيء حصلت له تلك الصورة عقلا وتلك الصورة حاصلة للمادة وحاصلة لتلك العوارض التي تقترن
بها في المادة فيجب ان يكون المادة والعوارض عقلا للمفارقة تلك الصورة فان الصورة المعقولة موجودة في الاعيان
الطبيعية ولكن مخالطة بغيرها لا مجردة والمخالطة لا تعدم المخالط حقيقة ذاته واما لا على الاطلاق ولكن لانها موجودة

او العقل بالقوة الذي حصل له هذه الصورة

موجودة لشيء من شانه ان يعقل فح اما ان يكون ان يعقل نفس وجودها له فيكون كانه قال لانها موجودة لشيء
من شانه ان توجد له واما ان يكون ان يعقل معنى ليس نفس وجود هذه الصورة وقد وضع نفس وجود هذه الصورة له
هف فاذن ليس ان يعقل هذه الصورة نفس وجودها للعقل بالفعل ولا وجود صورة ماخوذة عنها فاذن ليس العقل بالقوة
هو العقل بالفعل البتة الا ان لا يوضع الحال بينهما حال المادة والصورة المذكورتين ولا يجوز ان يكون العقل بالفعل هيهنا
هي هذه الصورة نفسها فيكون العقل بالقوة لم يخرج الى الفعل لانه ليس هذه الصورة نفسها بل قابل لها ووضع العقل
بالفعل هذه الصورة نفسها فيكون العقل بالقوة ليس عقلا بالفعل موضوعا بل موضعا للعقل بالفعل وقابلا فليس
عقلا بالقوة لان العقل بالقوة هو الذي من شانه ان يكون عقلا بالفعل وليس هيهنا شيء هو عقل بالقوة اما الذي
يجري مجرى المادة فقد بينا واما الذي يجري مجرى الصورة فان كان عقلا بالفعل دائما لا يمكن ان يوجد وهو عقل
بالقوة ولا يجوز ان يكون هذا العقل بالفعل مجموعهما لانه لا يخ اما ان يعقل ذاته او غير ذاته ولا يجوز ان يعقل
غير ذاته لان ما هو غير ذاته اما اجزاء ذاته وهي المادة والصورة المذكورتان او شيء خارج عن ذاته فهو يعقله بان يقبل
صورته فيحل منها محل المادة ولا تكون تلك الصورة هي الصورة التي نحن في بيان امرها بل صورة اخرى بها يصير عقلا بالفعل
وايضا نحن نضع هيهنا الصورة التي بها يصير العقل بالفعل عقلا بالفعل هذه الصورة ثم مع ذلك فان الكلام في المجموع مع
تلك الصورة الغريبة ثابت ولا يجوز ان يكون لجزء ذاته ايضا لانه اما ان يعقل الجزء الذي هو كالمادة او الجزء الذي هو
كالصورة او كليهما وكل واحد من هذه الاقسام اما ان يعقله بالجزء الذي هو كالمادة او بالجزء الذي هو كالصورة او بكليهما
وانما اذا تعقبت هذه الاقسام بان لك الخلل في جميعها فانه ان كان يعقل الجزء الذي كالمادة وبالجزء الذي كالمادة
فالجزء الذي كالمادة عاقلة لذاتها ومعقولة لذاتها ولا منفعة للجزء الذي كالصورة في هذا الباب هيهنا وان كان يعقل
الجزء الذي كالمادة بالجزء الذي كالصورة فالجزء الذي كالصورة هو المبدا الذي بالقوة والجزء الذي كالصورة هو المبدا
الذي بالفعل وهذا عكس الواجب ان كان يعقل الجزء الذي كالمادة بالجزئين جميعا فصورة الجزء الذي كالمادة حالة في الجزء
الذي كالمادة وفي الجزء الذي كالصورة فهي اكثر من ذاتها هف واعتبر مثل هذا في جانب الجزء الذي كالصورة وكذا ان
وضع انه يعقل كل جزء بكل جزء فقد بطل اذن الاقسام الثلثة وصح ان الصورة العقلية ليست نسبتها الى العقل بالقوة
نسبة الصورة الطبيعية الى الهيولى بل هي اذا حلت العقل بالقوة اتحد ذاتاهما شيئا واحدا فلم يكن قابل ومقبول متميز
الذات فيكون ح العقل بالفعل بالحقيقة هي الصورة المجردة المعقولة انتهى والجواب عنه ان العقل بالقوة انما يعقل الصورة
المعقولة لا بصورة اخرى بل لكون ذاتها موجودة له لا مط بل لكونها موجودة لشيء من شانه ان توجد له وليس كل شيء
هذا حكمه اعني من شانه ان يوجد له الصورة المعقولة اي المجردة عن الغواشي المادية بل لا بد من ان يكون شيئا خاصا هو العقل
بالقوة اي شيئا مجرد الذات غير قائم بالمادة الجسمية فقوله فيكون كانه قال لانها موجودة لشيء من شانه ان توجد له
قلنا معناه ما ذكرنا ولا فساد فيه ولكون الدعوى غير معتقدة للشيخ اجمل في الاستدلال لهذا الشق ولم يفصله علما منه
بان الجواب انما هو باختياره وهم غافلون عن ذلك بل الحق ان العقل بالفعل هو النفس الناطقة الهيولانية هي المراد من
الاصل والسنخ في كلام الشيخ المنقول في مسئلة بقاء النفس ومن شيء كالصورة هو الصورة المعقولة الحالة فيه وهذا ما
وعدناك هنالك فليتدبر ومما ذكرنا يعلم انه يمكن في الجواب اختيار الشق الثالث ايضا اعني كون العقل بالفعل هو مجموع
العقل بالقوة والصورة المعقولة الحالة فيه فان اعتبر العقل بالفعل بالقياس الى جميع المعقولات نختار انه لا يعقل غير
ذاته شيئا خارجا عن ذاته لان ذاته ح مشتملة على صور المعقولات جميعا والعاقل منه هو الذي كالمادة اعني النفس

الهيولانية

عقل العقل

الهيولانية وعقله لذاته نفس ذاته وعقله للمعقولات التي هي كالجزء الصوري بحصولها له كما عرفته وبهذا الاعتبار يمكن
اختيار انه يعقل غير ذاته ايضا فان اعتبر العقل بالفعل بالقياس الى معقول معقول لحصل انه يعقل غير ذاته بمعنى الشيء الخارج
عن ذاته ايضا لكن بعد عقله اياه يصير جزء ذاته اعني الجزء الذي كالصورة لا بمعنى ان يتعدد له الجزء الصوري ليلزم ان له باعتبار
كل معقول ذاتا اخرى بل بمعنى ان يكمل الجزء الذي كالصورة ويصير باعتبار كل معقول اكمل مما كان قبله وليس ذلك تشكيكا
في الذاتي اذ ليس الجزء الصوري ههنا صورة حقيقية بل هو كالصورة ولا يبعد ان يكون هذا هو المراد من القول بالاتحاد
وله محل لخزائن ليس ههنا موضع ذكره ولعل سائر في بعد عند الكلام في مسئلة علم الواجب ان شاء الله العزيز وبالجملة يمكن
التفصي عن جميع الشقوق التي ذكرها الشيخ في هذا الشق الاخير بمثل ما ذكرناه فلا نطول بتفصيله ويختلف اي العلم باختلاف
المعقول لما تقرر فيما مر ان العلم بحصول المثال في المحل القابل وفي مبحث الوجود الذهني من ان الحاصل في الذهن يجب ان يكون
حقائق الاشياء وماهياتها ولا شك ان حقائق الاشياء المختلفة مختلفة هذا عند من قال بان العلم هو الصورة الحاصلة
واما عند من قال بانه هو التعلق والاضافة فقال الامام ان فسر بنفس التعلق وجب تعدده بتعدد المعلوم لان اختلاف
احد المنتسبين يوجب اختلاف النسبة وان فسر بصفة ذات تعلق لم يجب ذلك لجواز ان يكون صفة واحدة تتعلق متعلقات
هذا ومن المتكلمين من ذهب الى ان العلم الواحد كما تصور وتابعه يجوز تعدد معلوماته وان كان نظريا لم يجز لامتناع
اجتماع النظريين بالوجدان ورد بانه لم لا يجوز تعلق نظر واحد بالمتعدد كما يجوز تعلق علم واحد بالمتعدد فانه اذا كان
العلم بهما واحدا كفاه نظر واحد ومنهم من زعم ان العلم الواحد الحادث لا يتعلق بمعلومين على التفصيل والا لجاز تعلقه
بثالث ورابع الى ما لا يتناهى وهو محال كما لا يخفى وليس مرتبة من العدد اولى من مرتبة اخرى ورد بمنع عدم الاولوية في
نفس الامر وان كانت غير معلومة لنا وبانه لم لا يجوز التعلق بالغير المتناهي في الحادث كما يجوز في القديم وان لم يكن واقعا
ومنهم من قال بالامتناع اذا كان المعلومان مما يجوز الانفكاك في العلم والا يلزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه ورد بانا
قد نعلم تارة بعلم واحد فلا يجوز الانفكاك وتارة بعلمين فيجوز الانفكاك ويكفي في جواز الانفكاك كونهما معلومين
بعلمين في الجملة كالحال والاستقبال مثال للاختلاف المعلوم واشارة الى بطلان مذهب من زعم من المعتزلة ان العلم
بالاستقبال علم بالحال عند حضور الاستقبال فان العلم بانه سيوجد علم بوجوده اذا وجد بان ذلك تم فان العلم بانه سيوجد
مشروط بعدمه في الحال ووجوده في ثاني الحال والعلم بالوجود الحالي غير مشروط بالعدم في الحال فاختلفا و في الحال أو بالموجودة
لعلهم انما ذهبوا الى ذلك لئلا يلزم التغير في العلم القديم وستعلم عدم لزوم التغير مع الاختلاف فانتظر والعلم وان كان
هو الصورة الحاصلة لكنه لا يعقل ولا يتحقق الا مضافا فانه لا بد من اضافة الصورة الى ما هي صورة له فنقول من
لزوم الاضافة للعلم الاشكال الوارد على كون العلم صورة بلزوم اجتماع صورتين متماثلتين مع الاتحاد اي في صورة
علم الشيء بنفسه ذ عند الاتحاد لا يمكن تحقق الاضافة المستلزمة للمغايرة فيقوى اصل الاشكال وطبيعته بتعدد
افراده واما الجواب عن الاشكال فعن الاول ان علم الشيء بنفسه حضوري فلا يستدعي صورة والمستدعي لها هو الحصولي
ولو سلم فلا استحالة لكون احد المتماثلين اصليا والاخر ظليا وعن الثاني ان المغايرة الاعتبارية كافية لتحقق
الاضافة وهي متحققة مع الاتحاد فان كون الشيء بحيث يصح ان يعلم مغاير لكونه بحيث يصح ان يعلم وهو عرض لوجود حده
مبناي العلم عرض لوجود تعريف العرض منه وهو الموجود في الشيء لا كجزء منه اي الموجود في الموضوع فان الصورة المعقولة
وان كانت من الجوهر قائمة بالنفس وهي مستغنية القوام عنها واما الاشكال الوارد ههنا من حيث وجوب كون صورة الجوهر
جوهرا فقد مر التفصي عنه بما لا مزيد عليه في مسئلة الوجود الذهني وهو نقلي وهو ان يسبق صورة المعلوم الى العالم

فنقر

فتصير سببا لوجوده في الخارج كصورة بيت اخترعها البناء ثم اوجدها في الخارج وانفعالي وهو ان يستفاد
الصورة العقلية من الوجود في الاعيان كما تستفيد صورة السماء من السماء وغيرهما مثاله الشارح القديم بعلمه تعالى
بذاته فانه عين ذاته وبالموجودات فانه عبارة عن وجوداتها العينية الصادرة عنه وانت خبير بان علمه تعالى بذاته
وكذا علمه بالموجودات على ما ذكره علم حضوري ليس بالصورة والمبحوث عنه ههنا هو العلم الصوري الحصولي فلا مطابقة
بين المثال والممثل له وفي الحواشي الشريفية ان المثال الاظهر للعلم الذي ليس فعليا ولا انفعاليا هو علم واحد منا بالامور
المستقبلة التي ليست فعلا له وانت خبير بان العلم بالامور المستقبلة انما يمكن ان يحصل من العلم بالاسباب فهو
داخل في العلم الانفعالي وقال المص في شرح رسالة العلم اما العلم الفعلي فكعلم الاول تعالى بما عدا ذاته وسائر العلل بمعلولاتها
واما الانفعالي فكعلم ما عدا الاول تعالى بالاشياء التي ليست معلولة له لانه لا يحصل الا بانفعال ما للعالم وبان تنشأ صورة حادثة
في ذاته او الاتها واما ما ليس بفعلي ولا انفعالي فكعلم الذوات العاقلة بانفسها وبالامور التي لا تغيب
عنها ولا يكون تعقلها اياها بان تنشأ صورة فيها انتهى فليتأمل فان هذا الاخير ليس من افراد المبحوث عنه ههنا
فينبغي ان يجعل المقسم لهذه الاقسام ما كان جعله المص مقسما للتصور واليقين كما مر وايضا هو ضروري اقسامه
اي اقسام ذلك الضروري اذا كان من قسم التصديق اليقيني ستة بالاستقراء بديهيات ومشاهدات وفطريات و
حدسيات وتجربيات ومتواترات بيان ذلك على وجه يتضمن وجه الضبط ايضا انما ان يتوقف حصوله على نظر من
القضايا اليقينية اما ان لا يتوقف بعد حصول شرائط الادراك من الالتفات وسلامة الالات على شيء اصلا سوى
تصور الاطراف فهي البديهيات وتسمى اوليات ايضا فهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور اطرافها كالحكم بان الواحد
نصف الاثنين والجسم لا يكون في ان واحد في مكانين وقد يتوقف العقل عن الحكم فيها اما لنقصان الغريزة كما في البله
والصبيان او لتدنس الفطرة بالعقائد المضادة للاوليات كما لبعض الجهال او العوام او لعدم تصور اجزائها كما ينبغي
واما ان يتوقف حصولها على شيء اخر بعد تصور الاطراف فهذه الواسطة اما ان يكون احساسا وهي المشاهدات اي المشاهدات هي
القضايا التي يحكم بها العقل بتوسط الحواس الظاهرة كالحكم بان النار حارة وان الشمس مضيئة وتسمى حسيات ايضا او باطنة
كالحكم بان لنا خوفا وغضبا وتسمى وجدانيات وبعضها ما يجده بنفوسنا لا بالاتها كشعورنا بذواتنا وبافعالنا
ويدخل في المشاهدات الباطنية الوهميات التي جعلها بعضهم قسما سابعا وذلك ما يحكم به الوهم في المحسوسات ويصدقه
العقل في ذلك نحو كل جسم في جهة ولا يكون جسم واحد في مكانين فان العقل يصدق الوهم في احكامه على المحسوسات
لا على المجردات والمعقولات كحكمه بان كل موجود لا بد ان يكون في جهة او في مكان ولتطابق العقل والوهم في احكام
المحسوسات كانت العلوم الهندسية وما يجري مجراها شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها اختلاف الاراء كما وقع في
غيرها واما ان يكون تلك الواسطة غير الاحساس فاما ان لا يعزب عن العقل عند تصور الاطراف وهي الفطريات
ويقال لها قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها الى متساويين وان كانت تلك الواسطة
تعزب فاما ان يحتاج الى استعمال الحدس فيها وهي الحدسيات كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما يرى من اختلاف
تشكلاته بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس واما ان لا يحتاج الى استعمال الحدس فاما ان يكون من شأنها ان يحصل
بالاخبار وهي المتواترات وهي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بوقوع امر ممكن مستند الى
المشاهدة بحيث يحكم بامتناع تواطؤهم على الكذب واما الذي يحكم به بواسطة الخبر الواحد المحفوف بالقرائن فهو من
قبيل الحدسيات واما الذي يحكم به بواسطة الخبر الواحد المؤيد بالمعجزة وبالجملة ما دل الدليل على صدقه فهو من

النظريات

النظريات فيكون خارجا عن المقسم واما ان لا يكون من شانها ان تحصل بالاخبار وهي المجربات فهي ما يحكم به العقل
بواسطة تكرر المشاهدة ولا بد مع ذلك من قياس خفي هو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد دائما او اكثريا لا يكون اتفاقيا
بل لا بد ان يكون هناك سبب فاذا علم حصول السبب حكم بوجود المسبب قطعا وذلك كحكمنا بان الضرب بالخشب مولم وبان شرب
السقمونيا مسهل فهذه الاقسام الستة من الضروريات هي مبادي البراهين المفيدة لليقين والعمدة منها هي الاوليات اذ
لا يتوقف فيها الا ناقص الفطرة او من شانها كما عرفت ثم الفطريات ثم الحسيات ثم الوهميات واما الحدسيات والمتواترات
والمجربات فهي وان كانت حجة للشخص مع نفسه لكن لا ينتهض حجة له على غيره الا اذا شاركه في الامور المقتضية لها من الحدس والتجربة
والتواتر ومكتسب عطف على ضروري اي حاصل بالكسب في النظر وقد مر انقسام العلم الى الضروري والكسبي ولعله انما
اعاده ليشير الى اقسام الضروري فقد تقرر ايضا هو واجب وممكن مثل الشارحان القديمان العلم الواجب بعلمه تعالى بذاته
فانه نفس ذاته والممكن بما عداه فهما حملا الواجب والممكن على الواجب الوجود بذاته والممكن الوجود بذاته فانحصر مثال
الواجب في ما ذكراه وقال المحقق الشريف ويحتمل ان يراد بالواجب ما يمتنع انفكاكه عن العالم وبالممكن ما يقابله وهو تابع
اي العلم تابع للمعلوم وهذا اشارة الى جواب المعتزلة عن استدلال الاشاعرة على اضطرارية افعال العباد بان الله تعالى
عالم في الازل بصدورها عنهم فيستحيل انفكاكهم عنها لامتناع وقوع خلاف معلومه تعالى فكانت لازمة لهم فلا يكون عن
باختيارهم وتقرير الجواب ان يقال فقد جعلتم علمه تعالى علة للمعلوم وهو تابع له والتابع لا يكون علة للمتبوع ثم الاشاعرة
لما ادعوا لجوابهم هذا بان العلم الازلي متقدم لا محالة على المعلوم فلو كان تابعا للمعلوم يكون متاخرا عنه وهو الدور
اجابت المعتزلة بان العلم تابع للمعلوم لا بمعنى تاخره عنه بل بمعنى اصالته موازنة اي المعلوم فان كل واحد من العلم والمعلوم
موازن للاخر لانهما متطابقان فكان كل واحد منهما وزن بالاخر فتوازنا اي توافقا في الوزن والاصل في هذا التطابق
هو المعلوم لان العلم حكاية عن المعلوم ومثال له فتنسبته اليه نسبة صورة الفرس المنقوشة على الجدار الى ذات الفرس فكما
يصح ان يقال انما كان نقش الفرس هكذا لان ذات الفرس هكذا ولا يصح ان يقال ان ذات الفرس هكذا لان نقشه هكذا
كذلك يصح ان يقال انما علمت زيدا شريرا مثلا لانه كان في نفسه شريرا ولا يصح ان يقال انما كان زيد في نفسه شريرا
لاني علمته شريرا وذلك لا يختلف بتاخر وجود المعلوم عن وجود العالم وبتقدمه عليه سواء كان العلم متقدما
او متاخرا يكون تابعا للمعلوم بهذا المعنى لا بمعنى التاخر فزال الدور فان قلت اذا كان العلم تابعا لا يكون علة تعالى
فعليا بل يلزم انتفاء هذا القسم من العلم قلت العلم من حيث انه علم وحكاية للمعلوم لا يكون له اقتضاء لوجوده	اذ كان
مدخلية فيه لكنه من حيث انه يصير وسيلة الى اختيار الفعل وارادته يكون له مدخل في وجوده وهذا معنى كونه
فعليا فعلم المختار بافعاله الاختيارية علم فعلي وعلمه بافعال غيره لا يكون فعليا وان كان متقدما كذا في الحواشي
الشريفية واما ما في شرح القوشجي في دفع هذا الاعتراض من ان التابعية لا يجري الا في العلوم التصديقية التي
لا بد لها من خارج يطابقه والعلم الفعلي انما يكون في التصورات فمحل تامل ولا بد فيه اي في فيضانها على النفس الناطقة
من الاستعداد فان النفس في بدو الفطرة خالية عن العلوم كلها الا علمها بذاتها فانها عين ذاتها لكنها قابلة لها
والا لما حصل لها العلم اصلا فاذا كانت قابلة لها فلو كانت شرائط الحصول بتمامها حاصلة من بدو الفطرة لكانت العلوم
حاصلة من بدو الفطرة لان المبدأ الفاعلي الذي يخرج كل ما بالقوة الى الفعل موجود دائما لا بخل فيه ولا قصور في
فلا بد من ان يحصل تلك الشرائط شيئا فشيئا حتى فيضان العلوم شيئا فشيئا وبحصول تلك الشرائط يحصل الاستعداد
على ما قال اما استعداد العلم الضروري فباستعمال الحواس فان عند الاحساس بجزئيات المحسوسات والتنبه للمشاركات

فيها

والمباينات لستعد النفس لفيضان العلوم الضرورية واما استعداد العلم الكسبى فبالاول اى بالعلم الضرورى فان التصورات
الكسبية انما تحصل بالحدود والرسوم المنتهية الى التصورات الضرورية والتصديقات الكسبية بالقياسات المنتهية الى
المقدمات الضرورية فمتى كان حد او رسم تستعد النفس لفيضان العلم بالمحدود والمرسوم ومتى كان قياس من الاقيسة لفيضان
نتيجة من النتائج واما ما نقل عن افلاطون من ان العلوم كلها حاصلة للنفس الا انها ذهب عنها باشتغالها بالبدن والذي
يحصل بتعلم وتعلم تذكير لما ذهب عنها الا تحصيل لما لم يكن حاصلا فاما مما لا يلتفت اليه لابتنائه على قدم النفوس وتناسخها
فى الابدان واما مما له توجيه وتاويل لا ينافى ما ذكرنا واما القول بتوقف العلوم على الاستعداد فلا ينافى القول بالفاعل
المختار لجواز ان يكون التوقف عاديا او الاستعداد مرجحا لا مفضيا الى الوجوب والوجوب مستند الى الاختيار كما سيأتى
والعلم باصطلاح يفارق اى يفارق الادراك بدليل قوله مفارقة الجنس النوع دون ان يقول مفارقة النوع الجنس
وهذا الاصطلاح هو اطلاق الادراك على ما يشمل الكلى والجزئى والمجرد والمادى فيتناول انواعا اربعة هى الاحساس
والتخيل والتوهم والتعقل والعلم ليس الا التعقل فيكون الادراك بهذا الاصطلاح كالجنس للعلم وباصطلاح اخر هو
تخصيص الادراك بالاحساس يفارق العلم الذى هو التعقل مفارقة النوع عن نوع تحت جنس هو الادراك بالاصطلاح الاول
هذا ويتعلقه اى يتعلق العلم على التمام بالعلة يستلزم تعلقه كذلك اى على التمام بالمعلول فى شرح العلامة ان العلم بالعلة
يقع باعتبارات ثلثة الاول العلم بمهية العلة من حيث هى ذات وحقيقة لا باعتبار اخر وهذا لا يستلزم العلم بالمع لا على
التمام ولا على النقصان الثانى العلم بها من حيث هى مستلزمة لذات اخرى وهو علم ناقص بالعلة فيستلزم علما ناقصا من
حيث انه لازم للعلة لا من حيث هى مهية الثالث العلم بذاتها ومهيتها ولوازمها وملزوماتها وعوارضها ومعروضاتها
وما لها فى ذاتها وما لها بالقياس الى الغير وهذا هو العلم التام بالعلة وهو يستلزم العلم التام بالمع فان مهية المع
وحقيقته لازمة لمهية العلة وقد فرض تعلق العلم بها من حيث ذاتها ولوازمها انتهى وكذا قال ايض الشارح القديم
الا انه استثنى فى القسم الاول كون لازمه بينا لمهية العلة فانه يلزم ح من تصور مهية العلة تصور مهية المع وقال المحقق للعلولة
الشريف لكن المذكور فى الملخص انا متى عقلنا العلة بكنهها فقد حصل فى الذهن مهية موجبة لمهية المع وكلما كان كذلك
كان العلم بالمع حاصلا والمقدمتان ظاهرتان على القول بان التعقل يستدعى مهية مساوية للمعقول فى العاقل فهذا يدل
على ان العلة اذا كانت لذاتها علة كانت تصورها بالكنه موجبا لتصور المع بمعنى مط سواء كان لازما بينا او لا هذا وفيه
بحث فى كلام الملخص انه ان اراد بحصول المهية الموجبة للمعلول فى الذهن حصولها مع وصف الايجاب فالملازمة الاولى
ممنوعة فان تعقل المهية بالكنه لا يستلزم تعقلها من حيث الايجاب وان كان الموجب هو الكنه فتخصيص المحقق الشريف ذلك
بما اذا كانت علة لذاتها لا ينفعه وان اراد حصول مهية متصفة بالايجاب فى نفس الامر وان لم يكن وصف الايجاب حاصلا
فى الذهن فالملازمة الثانية تم وهو ظ واما اعتراض الشارح القوشجى عليه بان تصور العلة انما يوجب تصور المع اذا كانت
العلة بوجودها الذهنى علة لوجود المع فى الذهن وح يكون المع لازما بينا وقد استثناه ومعنى كون مهية العلة موجبة
لمهية المعلول ان العلة بوجودها الخارجى يستلزم وجود المع فى الخارج لا انها بوجودها الذهنى يستلزم وجود
المع فى الذهن فليس لشىء اما اولا فلان قولنا اذا كانت العلة بوجودها الذهنى علة لوجود المع فى الذهن فتصورها
يوجب تصور المع لا فرق بين مقدمها وتاليها فان الوجود فى الذهن عين التصور والعلية عين الايجاب واما ثانيا فلانه
لم يدع احد ان معنى كون مهية العلة موجبة لمهية المع هو كونها بوجودها الذهنى مستلزمة لوجود المع فى الذهن بل
الدعوى ان الاول موجب للثانى بناء على استدعاء التعقل حصول المهية المساوية هذا فاما ما قرره الشارحان

الفيهما

الفذ بأن انه المراد ههنا اعني الاعتبار الثالث فهو عندك بمنزلة ان تعقل العلم (بالعلة) والمع يستلزم العلم بالمع وهذا لا يخفى
لزوما وتساويا وايضا المشهور ان هذا الحكم غير منعكس اي لا يتعلق العلم بالمع مستلزما لتعلقه بالعلة والحال ان
العلم بالمع ايضا من جميع الوجوه المذكورة يستلزم العلم بالعلة كما ان العلة وملزوماتها من ملزومات المعلول وانما
معروضات العلة فانها وان لم يكن ملزومة للمعلول لكن عوارض المع ايضا لا بد من لوازم العلة على ان هذه القاعدة
مستعملة في مواضع عديدة يستدل فيها بالعلة على المع كاثبات علمه تعالى بسائر الموجودات واثبات علم غيره من المجردات بمعلولاته (لانه)
الى غير ذلك فان لم يمنع كون المبدأ الاول عالما بذاته من جميع تلك الوجوه فقد يمنع ذلك في غيره فلا يتم مقصودهم كذا في
الحواشي الشريفية فالوجه هو ان المراد من العلم التام بالعلة هو العلم بها بجميع جهاتها واعتباراتها اللازمة لها فان
هذا العلم لا ينفك عن العلم بما يلزمها ويجب منها بتلك الجهات والاعتبارات قال المص في شرح الاشارات ان العلم
بالعلة التامة يقتضي العلم بالمع فان العلم بالعلة التامة لا يتم من غير العلم بكونها مستلزمة بجميع ما يلزمها لذاتها و
هذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التي منها معلولاتها الواجبة بوجوبها انتهى فان المراد من العلم بكونها مستلزمة
هو العلم بتلك الجهات والاعتبارات التي هي المنشأ للاستلزام وليس المراد منه هو العلم بنفس هذه الاضافة (اللزوم)
لكونه علما ناقصا بالعلة لا تامة كما مر في الثاني من الاعتبارات المذكورة وهذا المعنى غير منعكس فان العلم بالمع
ايضا وان كان لا يتم من غير العلم بكونه مستلزما لجميع ما يلزمه لكن من جملة ما يلزمه انما هو علة ما لا العلة المعينة
بخلاف ما هو من جملة ما يلزم العلة فانه المعلول المعين قال المص في شرح الاشارات ولما كان العلم التام بالعلة (جهة)
التامة مقتضيا للعلم التام بمعلولها ولم يكن العلم التام بالمع مقتضيا علما تاما بعلته فان العلة من حيث هي
تامة توجب معلولها المعين والمعلول من حيث هو معلول لا يقتضي علته المعينة انما يقتضي علة ما لوجوده بل العلم
بالعلة يقتضي العلم بماهية المع وانيته والعلم بالمع يقتضي العلم بانية العلة دون ماهيتها كان اكمل الادراكات فحدوا انها
ادراك الاول لذاته بذاته كما هي ولجميع ما سواه ايضا بذاته من حيث هو علة تامة انتهى والسبب في ذلك على ما قاله (لها)
المحقق الشريف هو ان العلة التامة يكون لخصوصها مقتضية لمعلول مخصوص وان المع الخاص لا يستدعي (لامكانه) الا
علة ما فالعلية مستندة الى خصوصية الذات التي لا يتصور اقتضاؤها الا لشيء مخصوص والمعلولية مستندة
الى امكان ذات مخصوصة ولا شك ان الامكان لا يستدعي علة مخصوصة فالعلم بالعلة يستلزم العلم بماهية المع وانيته
والعلم بالمع يستلزم العلم بانية العلة دون ماهيتها ومن ثم حكم بان الاستدلال بالعلة يستلزم علما تاما والا (ستدلال)
بالمع يوجب علما ناقصا انتهى كلامه واذا عرفت ما ذكرنا عرفت ان حصر الاعتبارات في الثلثة غير حاصر ولعل
الاعتبار الثالث متوهم من ظاهر كلام شرح الاشارات المنقول اولا فتدبر وهم اي بيان ان مراتب العلم ثلث الاولى كونه
بالقوة لما هو من شانه سواء كانت القوة قريبة كالعقل بالفعل او بعيدة كالعقل الهيولاني او متوسطة كالعقل
بالملكة سموها علما تجوزا الثانية العلم الاجمالي وهو حالة بسيطة بين القوة المحضة والعلم التفصيلي كحال
من سئل عن مسئلة ليس الجواب عنها المبني على مقدمات كثيرة حاضرا في ذهنه مفصلا لكن عنده ما لو بسط و
فصل لكان عين تفصيل تلك المقدمات فهي بالفعل من وجه وبالقوة من وجه اخر الثالثة العلم التفصيلي وهو
ان يكون تلك المعلومات الكثيرة حاضرة في ذهنه متميزة بعضها عن بعض وزعم الامام ان العلم الاجمالي باطل
لوجوه الاول ان تلك التفاصيل ان كانت معلومة وجب ان يتميز كل منهما عن غيره فيكون التفصيل حاصلا و
ان لم يكن معلومة لم يكن العلم بها اجمالا بل تلك الحالة من احوالها معلومة تفصيلا فما هو معلوم مفصل (حاصل)

وهنا

وما الیس بمفصل لیس بمعلوم الثانی انه یمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة لوجوب مساواة الصورة
لهیئة کل واحد منها فیکون صور مختلفة لا صورة واحدة بل یجب ان یکون لکل من تلک الامور صورة علیحدة ولا معنی للعلم
التفصیلی الا ذلک نعم قد یحصل الصور المتعددة دفعة کما اذا تصور حقیقة المرکب من حیث هو وقد یحصل مترتبة فی الزمان
کما اذا تصور اجزاؤه واحدا بعد واحد تارة وبالاجمال والتفصیل حصول الصورة تارة دفعة واخری مترتبة فلا نزاع
بین الان ان الاجمالی بهذا المعنی لیس حالة متوسطة بین القوة والفعل واما ما قالوه من انه عقیب السؤال عالم بالجواب
اجمالا لا تفصیلا لترتبه علی التقریر فمردود بان لذلک الجواب حقیقة وهیئة وله لازم وهو انه شیء یصلح جوابا لهذا
السؤال والمعلوم عقیب السؤال هو ذلک اللازم وهو معلوم بالتفصیل واما حقیقة الجواب فمجهول فی تلک الحالة الثالث
ان المعلوم الاجمالی معلوم من وجه ومجهول من وجه اخر والوجهان متغایران لا محالة فالوجه المعلوم لا اجمال فیه والوجه
المجهول غیر معلوم البتة لکن لما اجتمعا فی شیء واحد ظن ان العلم الاجمالی یغایر العلم التفصیلی والجواب عن الاول علی
ما فی الحواشی الشریفیة ان صور تلک التفاصیل حاصلة فی الذهن مجتمعة معا لکن العقل لم یحدق نظره الی کل واحدة
منها علیحدة ولم یلتفت الا الی الجملة فاذا شرع فی المسئلة وقررها شیئا فشیئا وحدق النظر الی کل واحد من المعلومات التی فی
تلک المسئلة حصل له فی العلم بها مرتبة اخری مفصلة متمیزة بالبدیهة عن الاولی التی هی علم بتلک التفاصیل ایضا وملاحظة
لها اجمالا ونظیرها بین المرتبتین فی الاحساس انا نری جماعة دفعة ثم نحدق النظر الیها فانا نجد فی الابتداء حالة اجمالیة
وبعد التحدیق حالة اخری تفصیلیة الاولی ولا شک ان ابصارنا لتلک الجماعة حاصل فی الحالین معا وعن الثانی علی
ما فی شرح المواقف انه اذا علم المرکب بحقیقته حصل فی الذهن صورة واحدة مرکبة من صور متعددة بحسب تلک الاجزاء والعقل
ح متوجه قصدا الی المرکب فقط دون اجزائه فاذا توجه الیها وفصلها صارت ملحوظة قصدا منکشفا بعضها عن بعض انکشافا
تاما لم یکن حاصلا فی الحالة الاولی مع حصول صور الاجزاء فی الحالتین وقوله المعلوم عقیب السؤال عارض من عوارض
الجواب قلنا الکلام فیما اذا کان المرکب حاصلا فی الذهن بحقیقته لا باعتبار عارض من عوارضه فان ذلک لیس
علما باجزائه لا اجمالا ولا تفصیلا وعن الثالث علی ما فی شرح المواقف ایضا ان الاجمال والتفصیل لیس هما علی
ما توهم بل المعلوم فیهما واحد والمختلف هو العلم المتعلق بذلک المعلوم فتارة یکون ذلک العلم علی وجه واخری
علی وجه اخر کما عرفت فاذا قلنا هذا الشیء معلوم من حیث الاجمال دون التفصیل کانت الحیثیتان راجعتین الی العلم دون
المعلوم قال شارح المواقف من انکاره العلم الاجمالی نشأ انکاره الاکتساب فی التصورات وقد والسلب یعلم به بعض
ان العلم بذی السبب بعینه اذا لم یکن حاصلا من غیر نظر بل کان محتاجا الی النظر لا یحصل الا من العلم بسببه لا بکل ممکن اذا نظر الیه
من حیث هو مع قطع النظر عن سببه منع الجزم برجحان احد طرفیه علی الاخر واذا علم وجود سببه حکم بوجوده قطعا وانما قلنا
اذا لم یکن حاصلا من غیر نظر لئلا یرد انه لم لا یجوز ان یعلم وجوده باحساس او بالهام او بخبر الصادق الی غیر ذلک مما
لیس من طرق العلم بسببه وانما قید بقولنا بعینه لئلا یرد انه لم لا یجوز ان یحصل العلم به من العلم بمسببه فی معلوله علی سبیل
البرهان الانی وذلک للعلم من ان الخ انما یدل علی علته ما لا علی علة بعینها کلیا اشارة الی مسئلة اخری وهی ان ما یعلم
بسببه انما یعلم کلیا لا جزئیا بناء علی انه لا برهان علی المتشخص من حیث هو متشخص کما انه لا حد له من حیث هو کذلک بل حصول العلم
بالتشخص یجب ان یکون من سبیل الاحساس واستدل علی کون العلم الحاصل من السبب کلیا لا جزئیا بان من علم ان الاله محقق
للبناء ثم استدل بالالة علی البناء فقد حصل له من هذا الاستدلال العلم بالبناء وهو کلی لان نفس تصور معناه لا یمنع الشرکة
والعلم بعید وهو عن الالة هو ایضا کلی لان مجرد شیء عن شیء لا یمنع نفس تصوره الشرکة والکلی المقید بالکلی

لیس الا

ليس الا كليا كما مر في الامور العامة واعترض عليه بان هذا انما يصح اذا استدل بالاثر على البناء واما اذا استدل بهذا الاثر
على هذا البناء كان المسبب المعلوم جزئيا لا كليا والجواب ان العلم بالهذية لا يمكن ان يحصل من طريق الاستدلال فاذا حصل لهذ
لنا هذية الاثر بالاحساس وكنا قد علمنا انه علة للبناء حصل لنا العلم بوجود البناء لكن لا من حيث هو شخص وان كان لا يمكن
الا ان يكون شخصا في نفس الامر ثم اذا احسسنا بالبناء الذي علمنا وجوده يحصل لنا هذيته فظهر انه لا يصح الاستدلال
بالهذية على الهذية وهذا اعني العلم بوجود الشخص في نفس الامر لا من حيث هو معلوم لنا هو الذي يقال له العلم
بالجزئي بالوجه الكلي واما قول الامام ان الصحيح هو ان الاستدلال اي الاستدلال بهذا الاثر على هذا البناء لان الاشخاص
من حيث هي اشخاص معلولة لاشخاص اخر والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فالجواب عنه ان العلم بالعلة وان كان موجبا
للعلم بالمعلول لكنه ليس بموجب للاحساس وكذا الاحساس بالعلة ليس موجبا للاحساس بالمعلول وان كان موجبا للعلم به فان ادراك
الجزئيات من حيث هذيتها بانها لا يمكن الا بالالات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها فما لم يدرك المعلول بالة جسمانية
لم يكن محسوسا وان كانت علته محسوسة والعقل الذي هو مناط التكليف اتفاقا اختلف في تفسيره فقال ابو الحسن الاشعري
هو العلم ببعض الضروريات المسمى بالعقل بالملكة عند الحكماء وقال القاضي هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات
في مجاري العادات قال شارح المواقف ولا يبعد ان يكون هذا تفسيرا لكلام الاشعري وقالت المعتزلة هو ما يعرف
به حسن الحسن وقبح القبيح ونفاه الامام الرازي واختاره المصنف غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الالات وانما
اعتبر سلامة الالات لان النائم مثلا عاقل ولا علم له لتعطل حواسه ويطلق لفظ العقل على غيره اي غير المعنى المذكور
فانه يقال على الجوهر المجرد عن المادة ذاتا وفعلا كما مر ويقال ايضا للنفس في مراتبها الاربع التي لها في الاستكمال
علما وعملا ولتلك المراتب ايضا ولبعض قواها ايضا بيان ذلك ان القوة التي بها يستفيض النفس من مباديها العالية
ما يكمل جوهرها من التعقلات يقال لها العقل النظري وللتي بها يصلح احوال البدن الذي هو آلة لها وتتصرف
فيما يليه من الامور المتعلقة بصلاح معاشها ومعادها العقل العملي وللنفس في كل منهما استكمال ذو مراتب اما
مراتب العقل النظري وهي المقصودة بالذكر ههنا فاربع لانها اما كمال او استعداد نحو الكمال والاستعداد اما قريب او
بعيد او متوسط فالبعيد الذي هو محض القابلية وصرف القوة للادراكات يسمى مرتبة والنفس في تلك المرتبة ايضا عقلا
هيولانيا تشبيها بالهيولى الاولى الخالية في حد ذاتها عن جميع ما يستعد له من الصور والمتوسط الذي
هو استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات باستعمال الحواس والالات يسمى مرتبة والنفس فيها ايضا
عقلا بالملكة اما المقابلة للحال لرسوخ استعداد الانتقال فيها او المقابلة للعدم لوجود الانتقال فيها يجوز ايضا
على غاية قربه والقريب الذي هو الاقتدار على استحضار النظريات المكتسبة المخزونة متى شاء من غير افتقار الى كسب
جديد يسمى مرتبة والنفس فيها ايضا عقلا بالفعل لشدة قربه الى الفعل بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب وله
ان يكتب متى شاء والكمال الذي هو حصول النظريات مشاهدة يسمى مرتبة والنفس فيها ايضا عقلا مستفادا لاستفادته
من العقل الفعال المخرج لانفسنا من قوة الكمالات الى الفعل وهو قد يعتبر بالقياس الى معقول فيحصل الكثير من النادر معقول
في كثير من الاوقات وقد يعتبر بالقياس الى جميع المعقولات فلا يحصل لشدة التعلق الا لنفوس قوية لا يشغلها
شان عن شان فكانها قال الشيخ في صفتهم كانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس
فانخرطوا في سلك المجردات العقلية التي تشاهد معقولاتها دائما وذلك في بعض الاوقات وقيل كالبرق الخاطف
وقيل لا يحصل في هذه الدار بل في دار القرار هذا ثم ان الهيولاني وبالملكة استعدادان لاستحصال الكمال في
ابتداء

ابتداء وبالفعل استعداد لاسترجاعه واسترداده فهو متاخر عن المستفاد في الحدوث لان المدرك ما لم يشاهد
مرة بعد اخرى لم يصر ملكة ومتقدم عليه في البقا لان المشاهدة قد تزول ويبقى ملكة الاستحضار فيتوصل بها اليها
ولذلك قد يجعل ثالثة المراتب نظرا الى البقاء وقد يجعل رابعتها نظرا الى الحدوث واما مراتب العقل العملي وهي وان لم
تسم واحدة منها ولا النفس فيها بالعقل لكن تذكر هاهنا تتميما للنقل فهي اربع ايضا اولها تخلية العبد الظاهر بفضائل العادات
باستعمال الشرايع النبوية والنواميس الالهية وثانيها تخلية الباطن من رذائل الملكات بنفض آثار شواغله عن عالم الغيب
والامور القدسية ليتيسر له الاتصال بعالم الملكوت والخوض في لجة الجبروت وثالثها ما يحصل بعد ملكة الاتصال
بعالم الغيب وهو مشاهدة الامور الروحانية والتحقق بالحقايق العقلانية ورابعها ما يتجلى عقيبه لانفصالها بالكلية ملكة
عن نفسه وعن رؤيته كالانتفاء وهو ملاحظة جلال الله وجماله وقصر النظر على كماله بحيث يرى كل قدرة مضمحلة
في قدرته وكل علم مستغرقا في علمه بل كل وجود وكمال وجود فائضا من وجوده ورشحا من بحر فيضه وجوده والاعتقاد
قد اختلف فيه هل هو من قبيل العلوم او جنس مغاير لها فقال جماعة بالاول وذهب ابو الهذيل الى الثاني والتحقيق
انه يقال لاحد قسميه اي العلم وهو التصديق الجازم المطابق الثابت الذي في تعريف العلم اليه والى التصور فيكون
من جنس العلم لا محالة وهذا احد الاصطلاحين في الاعتقاد والاصطلاح الآخر فيه وهو المشهور المتداول انه بمعنى
التصديق مطلقا اعم من ان يكون جازما او غيره مطابقا او غيره ثابتا او غيره والعلم ايضا كما يقال على المعنى المذكور
سابقا على التصديق اليقيني ايضا ففيه ايضا اصطلاحان فيتعاكسان اي الاعتقاد والعلم بحسب الاصطلاحين في كل يقال
منهما في العموم والخصوص فيكون العلم باحد اصطلاحيه هو المعنى الشامل للتصور والتيقن اعم من الاعتقاد باحد اصطلاحيه
وهو التصديق اليقيني وبالآخر من اصطلاحيه وهو العلم اليقيني اخص من الاعتقاد بالاصطلاح الآخر وهو المتداول
المشهور وهذا هو غاية توجيه هذا الكلام ويقع فيه اي في الاعتقاد بالمعنى المتداول التضاد اي قد يكون اعتقاد
ضد الاعتقاد بان يتعلق احدهما بايجاب نسبة والآخر بسلب تلك النسبة بعينها فهذان الاعتقادان امران وجوديان
يمتنع اجتماعهما في محل واحد هو المعتقد وان جاز تعاقبهما عليه بخلاف العلم وكذا الاعتقاد بالمعنى الآخر المرادف
للتصديق اليقيني فان الادراك المتعلق بالسلب والايجاب اذا لم يطابق الواقع لم يكن علما ولا اعتقادا بهذا
المعنى والمطابق للواقع لا يكون الا احدهما فلا يتصور علمان ولا اعتقادان بهذا المعنى يتعلق احدهما بايجاب نسبة
والآخر بسلب تلك النسبة فلا يجري التضاد في العلم والاعتقاد بهذا المعنى والسهو عدم ملكة العلم لا مضاده على
ما ذهب اليه الجبائيان فالمراد من الملكة هو الوجود لا المقابلة للحال فاندفع ما في الحواشي الشريفية من انه يرد عليه
انه اذا حصل لك العلم بشيء وكان زمانا لم يصر بعد ملكة كنت انت ساهيا عن ذلك الشيء وهو باطل قطعا وظهر ايضا
ان القول بان تعريف السهو بعدم ملكة العلم سهو جهل فتدبر وقد يفرق بينه اي بين السهو وبين النسيان بان
السهو هو زوال الصورة العلمية عن النفس مع بقائها في الحافظة فلذلك لا يحتاج في استرجاعها الى تجشم ادراك
جديد والنسيان هو زوالها عنهما معا فلذلك يحتاج الى ذلك فالسهو حالة متوسطة بين الادراك والنسيان
وفيها زوال الصورة من وجه وبقاؤها من وجه آخر فان قيل كيف يتصور زوال الصورة عن خزانة المعقولات
التي هي العقل الفعال عندهم قلنا اذا زالت الهيئة التي بها يتمكن من الاتصال بالمجرد المسمى بالعقل الفعال لم يبق
ذلك المجرد خزانة للنفس فقد زال الصورة عنه من حيث هو خزانة لا من حيث نفسه فلا استحالة والشك تردد
الذهن بين الطرفين اي طرفي النسبة الحكمية وهما الايجاب والسلب من غير رجحان لاحدهما وقد يصح تعلق كل

من الاعتقاد

من الاعتقاد والعلم بنفسه اى يصح تعلق الاعتقاد بالاعتقاد وتعلق العلم بالعلم اذ لا حجر فيهما فيتعلقان بكل شئ
وبالآخر اى يصح تعلق الاعتقاد بالعلم وتعلق العلم بالاعتقاد لذلك فيتغايران بالاعتبار لا بالذات كما فى العلم الحضورى
فاذا تعلق العلم الحضورى بنفسه كان تصور الانسان مثلا ثم تصور تصور الانسان لم يكن تصور التصور بحصول صورة
اخرى منتزعة من الصورة الاولى بل بحصول الصورة الاولى بنفسها عند المدرك والتغاير بين العلم والمعلوم كما فى علم النفس
بنا بصفاتها القائمة بها يكون بالاعتبار لا بالذات وكذا الحال اذا تعلق العلم التصورى بالعلم التصديقى فانه لا
يكون هناك صورة زائدة على الصورة التى فى التصديق واذا تعلق العلم التصديقى بالعلم التصورى كان يحكم على تصور
الانسان بانه كذا كان العلم المحكوم عليه من قبيل تعلق التصور بالتصور واذا تعلق الاعتقاد بالاعتقاد كان يحكم
على اعتقاد خاص بانه كذا كان ادراك المحكوم عليه من قبيل تعلق العلم التصورى بالتصديق كذا فى الحواشى الشريفية
والجهل بمعنى وهو كونه بمعنى عدم العلم او الاعتقاد عما من شانه ذلك وهذا يسمى جهلا بسيطا يقابلهما اى العلم والاعتقاد
تقابل العدم والملكة وبآخر وهو اعتقاد الشئ على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا الى شبهة او
تقليد ويسمى جهلا مركبا لتركبه من الجهلين الجهل بالواقع والجهل بكونه جاهلا به فتم لاحدهما وهو الاعتقاد بالمعنى
المتداول والظن ترجيح احد الطرفين اى اعتقاد رجحانه بحيث لا ينتهى الى الجزم وهو غير اعتقاد الرجحان اى اعتقادا راجحا
منتهيا الى الجزم فهما قسمان من الاعتقاد بالمعنى المتداول ويقبل الظن الشدة والضعف فينتهى بالشدة الى ان يصير علما
وبالضعف الى ان يعود جهلا على ما قال وطرفاه علم وجهل هذا وكسبى العلم يحصل بالنظر وهو ترتيب امور حاصلة
للتادى الى غير حاصل واعتبار الامور مع تجويز التعريف بالفصل وحده والخاصة وحدها لانهم فضلوا التعريف بالنظر
الذى للصناعة والاختيار فيه مزيد دخل ويكون اقرب الى الانضباط وهو ما يكون بالمعانى المركبة وهذا معنى ما قاله
الشيخ من ان التعريف بالمفرد نزر خداج اى قليل ناقص ومن اراد ادخال التعريف بالمفرد ايضا فى التعريف قال هو تحصيل امر
او ترتيب امور او قال هو ملاحظة العقل لما هو حاصل عنده لتحصيل غيره او قال هو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول
هذا عند من يرى ان النظر اكتساب المجهول بالمعلومات وهو الذى اختاره المص واما من يرى انه مجرد التوجه الى المط
ليفيض علينا من المبدأ الفياض من غير استعانة لنا فى ذلك بالمعلومات السابقة فمنهم من جعله عدميا فقال هو تجريد الذهن
عن الغفلات ومنهم من جعله وجوديا فقال هو تحديق العقل نحو المعقولات واعلم انه على مذهب من يرى الاول وهو الظ
لا شبهة فى ان كل مجهول لا يمكن اكتسابه من اى معلوم اتفق بل لا بد له من معلومات مناسبة اياه ولا شك ايضا فى انه لا يمكن
تحصيله من تلك المعلومات على اى وجه كانت بل لا بد هناك من ترتيب معين فيما بينها ومن هيئة مخصوصة عارضة لها بسبب ذلك
الترتيب فاذا حصل لنا شعور ما بامر تصورى او تصديقى وما ولنا تحصيله على وجه اكمل فلا بد ان يتحرك الذهن فى المعلومات
المخزونة عنده منتقلا من معلوم الى آخر حتى يجد المعلومات المناسبة لذلك المط وهى المسماة بمبادى المط ثم لا بد ايضا
ان يتحرك فى المبادى ليرتبها ترتيبا خاصا يؤدى الى ذلك المط فهناك حركتان مبدأ الاولى منهما هو المط المشعور به
بذلك الوجه الناقص ومنتهاها آخر ما يحصل من تلك المبادى ومبدأ الثانية اول ما يوضع منها للترتيب ومنتهاها
هو المطلوب المشعور به على الاكمل فحقيقة النظر المتوسط بين المعلوم والمجهول هى مجموع هاتين الحركتين اللتين هما من الوجه
باب الحركة فى الكيفيات النفسانية واما الترتيب الذى ذكروه فى تعريفه فهو لازم للحركة الثانية وقلما توجد هذه الحركة
بدون الاولى بل الاكثر ان ينتقل اولا من المطالب الى المبادى ثم منها الى المطالب ولا خفاء ان هذا الترتيب يستلزم
التوجه الى المط وتجريد الذهن عن الغفلات وتحديق العقل نحو المعقولات كذا فى شرح المواقف واعلم ان ما اختاره المص

اعنى

اعني افادة النظر العلم هو مختار الحكماء والمحققين من المتكلمين ومن ذهب الى ان النظر لا يفيد العلم استدل بوجهين
الاول ان النظر لو استلزم العلم لم يختلف الناس في ارائهم لاشتراكهم في العلوم الضرورية التي هي مبادي النظرية فاشار المصنف
الى الجواب عنه بقوله مع سلامة جزئيه اي جزئي النظر اللذين احدهما بمنزلة المادة وهو تلك المعلومات الحاصلة وثانيهما
بمنزلة الصورة وهو الترتيب الواقع فيها وسلامتهما عبارة عن كون تلك المعلومات مناسبة للمعلوم وكون الترتيب
بحيث يكون كل معلوم منها واقعا موقعه وبيان صحة جزئي النظر انما هو في ذمة علم المنطق اذا عرفت ذلك فتقرير الجواب
ان اختلاف الناس في ارائهم انما هو بسبب تركهم رعاية سلامة الجزئين او غفلتهم عن شرائطهما فلا يدل على كون النظر غير
مفيد للعلم مع شرائط الرعاية ايضا الثاني ان النظر لو افاد العلم لكان العلم بافادته العلم اما ضروريا فيلزم اشتراك
العقلاء فيه واما نظريا فيلزم الدور فاشار الى الجواب عنه بقوله ضرورة يعني نختار الشق الاول فانا متى اعتقدنا ان
العالم ممكن وان كل ممكن محدث حصل لنا العلم بان العالم محدث وكذا متى علمنا لزوم شيء لشيء ثم علمنا وجود الملزوم حصل
لنا العلم بوجود اللازم بالضرورة او ثم علمنا انتفاء اللازم حصل لنا العلم بانتفاء الملزوم بالضرورة ولا يجب اشتراك
العقلاء في الضروريات لان كثيرا من الضروريات يتشكك فيه العقلاء اما لخفاء في تصورات الاطراف او غير ذلك
مع فساد احدهما اي مادة النظر او صورته قد يحصل ضده اي ضد العلم وهو الجهل المركب كما انه قد يحصل العلم القائلون
بان النظر الصحيح المقرون بشرائطه يستلزم العلم اختلفوا في ان النظر الفاسد هل يستلزم الجهل فقال الامام يستلزم
لان من يعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر استحال ان لا يعتقد ان العالم غني عن المؤثر وقيل ان كان
الفساد مقصورا على المادة يستلزمه والا فلا اما الاول فلان لزوم النتيجة للقياس المشتمل على الشرائط ضروري
سواء كانت المقدمات صادقة او كاذبة كما في المثال المذكور واما الثاني فلان معنى فساد الصورة انه ليس من
الضروب التي يلزمها النتيجة والصحيح انه لا يستلزم الجهل على التقديرين اما عند فساد الصورة فظ كما مر واما عند
فساد المادة فقط فبان يكون الصورة من الضروب المنتجة فلان اللازم من الكاذب قد لا يكون كاذبا كما اذا اعتقد ان
العالم اثر الموجب بالذات فهو حادث فانه يستلزم ان العالم حادث وهو حق مع كذب القياس بمقدمتيه نعم قد يفيد الجهل
كما اذا اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر قال شارح المقاصد والتحقيق انه لا نزاع في ان الفاسد صورة
لا يستلزم بالاتفاق والفاسد مادة قد يستلزم وقد لا يستلزم فمراد الامام الايجاب الجزئي كما في المثال المذكور
ومرادنا نفي الايجاب الكلي لعدم اللزوم في بعض المواد والقائلون بانه لا لزوم اصلا يريدون ان اللزوم الذي مناطه
صفة في الشبهة بمعنى ان الشبهة المنظور فيها ليس لها لذاتها صفة ولا وجه يكون مناطا للملازمة بينها وبين المط
والا لما انتفت الدلالة لظهور الغلط ولكان المحققون بل المعصومون عن الخطا اولى بان يستلزم نظرهم في الشبهة الجهل لانا
على انهم احق بالاطلاع على وجه الدلالة فيها وهذا بخلاف الدليل فان له صفة ووجه دلالة في ذاته هو مناط استلزامه
المط عند حصول الشرائط واما اللزوم العائد الى اعتقاد الناظر في بعض الصور كما اذا اعتقد حقية المقدمات في المثال
المذكور فلا نزاع فيه وحصول العلم عن الصحيح واجب المتفقون على ان النظر الصحيح مفيد للعلم اختلفوا في ان حصول
العلم عقيبه هل هو على سبيل الوجوب عقلا او عادة وعلى الاول هل باعداد النظر او بسببيته الاول مذهب الحكماء
الثاني مذهب المعتزلة القائلين بالتوليد الثالث مذهب الاشاعرة والظاهر ان مختار المص انما هو مذهب الحكماء
وفي الحواشي الشريفية ان المص اختار ان حصول العلم عقيب النظر واجب لم يتعرض ان ذلك الوجوب بطريق الافاضة كما
هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة هذا واعلم ان ههنا مذهبا رابعا اختاره الامام

وكما هو رأى الحكماء الموجب بالذات فافهمه

الرازي وذكر

الرازي في ذكر الغزالي انه المذهب عند اكثر اصحابهم وهو ان النظر يستلزم العلم بالنتيجة بطريق الوجوب من غير ان يكون
علة او مولدا وصرح بذكر الوجوب لئلا يحمل الاستلزام على الاستعقاب العادي فيصير هذا هو المذهب الثالث كذا في
شرح المقاصد ثم قال واستدل الامام على الوجوب بان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث فمع حضور هذين العلمين
يمتنع ان لا يعلم ان العالم حادث والعلم بهذا الامتناع ضروري وعلى بطلان التوليد بان العلم في نفسه ممكن فيكون
مقدورا لله تعالى ويمتنع وقوعه بغير قدرته انتهى ثم ان صاحب المواقف نقل ايضا هذا المذهب ثم قال وهذا لا ينافي
مع القول باستناد الجميع الى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا الا موجبا انتهى وانت خبير بانه يمكن ان يقال العلة يقول
باعداد النظر كالحكماء فان القول بالاعداد لا ينافي نفي التوليد وهو ظاهر ولا القول باسناد الكل اليه تعالى فان كون الصدور
باعداد شيء اخر لا ينافي كونه ابتداء وانما المنافي هو الصدور بتوسط شيء اخر فالفرق بين هذا المذهب لو التزم
متابعة الاشعري في استناد الجميع اليه تعالى ابتداء لا يلزم القول بهذه الواسطة واما منافاة هذا المذهب للقول بالفاعل
المختار فاجاب عنه على ما في شرح المقاصد ان وجوب الاثر كالعلم مثلا بمعنى امتناع انفكاكه عن اثر اخر كالنظر لا
ينافي كونه اثر المختار جائز الفعل والترك بان لا يخلقه ولا ملزومه او لا بان يخلق الملزوم ولا يخلقه كسائر اللوازم
الممكنة كوجود الجوهر لوجود العرض وبالجملة جواز الترك اعم من ان يكون بواسطة او بلا واسطة وانما المنافي له
امتناع انفكاكه عن المؤثر بان لا يتمكن من تركه ولو صح هذا الاعتراض لارتفع علاقة اللزوم بين الممكنات فلم
يكن تصور الابن مستلزما لتصور الاب ووجود العرض مستلزما لوجود الجوهر الى غير ذلك هذا واما استدلال
الامام على بطلان التوليد بما مر فالتحقيق منه انه على القول باستقلال العبد في افعاله تمام على المعتزلة واما على القول
بمخلوقية العبد لا باستقلاله وهو الحق على ما سيجيء فالجواب عنه ان كون الشيء مقدورا لله تعالى اعم من ان يكون بواسطة
او بغير واسطة فلا ينافيه وقوعه من غيره بان يكون ذلك الغير واسطة وانما ينافيه لو كان الوقوع على استقلال
من الغير وليس فليس ثم انه قد احتج الاشاعرة على المعتزلة بان النظر لو كان مولدا للعلم لكان تذكر النظر ايضا مولدا
له وهو باطل اتفاقا واجاب المعتزلة عنه بانه مع كونه قياسا فقهيا فالفرق ظاهر وهو ان النظر ابتداء مقدور لنا ولذا
تولد العلم وتذكره غير مقدور لنا فلا يولده ولو كان احيانا مقدورا فهو ايضا يولده فان ابا هاشم صرح بان التذكر
السانح للذهن بلا قصد لا يولد العلم لكونه من فعل الله ومع قصد واختيار يولده لكونه من فعلنا وايضا هناك
اي عند تذكر النظر مانع عن توليد العلم وهو لزوم تحصيل الحاصل بخلاف ابتداء النظر لكونه سابقا على العلم فلا
يلزم بالآخر هذا ولما وجب حصول العلم من النظر الصحيح المقرون بالشرائط الممكن رعايتها وتحصيل مقدماته الضرورية
وترتيبها على الوجه المنتج بالضرورة بينها بمعونة المنطق فهو كاف في افادة العلم على الاطلاق سواء كان في المعارف
الالهية او غيرها ولا حاجة الى المعلم على ما يقوله الملاحدة ولا يخفى ضعف قولهم بعد ما ذكرنا فلا حاجة الى مؤنة
الاستدلال على بطلانه الآن بوجه وابعد خلاف ما يتبادر منه ففي الشرح القديم انهم يعترفون باستلزام مقدمات اثبات
الصانع لنتائجها لكن يقولون هذا وحده لا يجزي ولا يحصل به النجاة الا اذا اتصل به تعليم كقول النبي صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس
حتى يقولوا لا اله الا الله وكثير من الناس قائلين بالتوحيد لكنهم لما لم يأخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم وان كانت
العقول كافية لقال العرب نحن نثبت الصانع بعقولنا ونعرف توحيده فلا نحتاج في ذلك اليك انتهى وقال المحقق شارح
ان هذا اشارة الى ما ذكره المص في نقد المحصل تأويلا لكلامهم انتهى وانت خبير بانه على هذا التأويل لا يتم دعواهم
ان في كل عصر لا بد من معلم بل يكفي في ذلك التعليم وجود معلم في زمان من الازمنة وهو النبي فلا يثبت لهم بذلك

لا بطريق التوليد على ما هو راي المعتزلة
وهذا ما نقل من القاضي وامام
الحرمين ان النظر يستلزم العلم بطريق
الوجوب مع

ومذهب الحكماء هو ان يفيض العلوم علينا عندهم مبدأ عقلي مستند اليه تعالى وهو الواسطة في افاضة العلوم والكل الا من الله تعالى وعلى هذا المذهب مع

وجوب

وجوب الامام مط فضلا عن امام في كل زمان ثم قال الشارح والحق ان التعليم في العقليات ليس بضروري و قال المحشي ذلك
لاجماع السلف قبل ظهور الملاحدة على ان معرفة الله تعالى بلا معلم ممكن وايضا الايات الآمرة بالنظر في معرض الهداية الى
طريق النجاة منكرة بلا ايجاب تعليم واما عدم قبول كلمة التوحيد من كثير من الناس فلانهم كانوا يقولون عزير ابن الله
او لانهم كانوا يمتنعون عن الاقرار بالرسالة وسائر حقوق الكلمة انتهى والقوم الزموهم الشارح تارة والدور واللزوم اخرى
اما الاول فلان نظر المعلم ايضا محتاج الى معلم آخر اذ المفروض ان النظر مط غير كاف وهذا غير وارد عليهم لجواز ان يكون
نظر المعلم كافيا دون غيره لكونه مؤيدا بخاصية تقتضي كمال عقله او ينتهي سلسلة التعليم الى معلم لا يكون علمه بالنظر بل
بالوحي واما الثاني فلان العلم بصدق المعلم الذي لا بد منه اما ان يحصل بالنظر او باخباره وكلاهما دور واما الاول
فلان افادة النظر يتوقف على تعليم المعلم وافادة تعليمه يتوقف على صدقه الذي لا يحصل الا بالنظر واما الثاني
فلان اخباره لا يفيد الا بعد العلم بصدقه واما ان يحصل باخبار معلم آخر فيتسلسل ولا يكفي الانتهاء الى معلم مؤيد
بالمعجزة لانه لا بد من النظر في معجزته الذي لا يتم الا بتعليمه المتوقف على اخباره فيعود الى القسم الاول ويلزم الدور فان
قلت قد يشارك العقل قوله في افادة العلم بصدقه بان يضع المعلم مقدمات يعلم العقل بالنظر فيها صدقه قلت
المقدمات الموضوعة ما لم يعلم صدق واضعها لا يفيد علما البتة فكيف يمكن ان يعلم منها صدق واضعها واما ما قيل
من ان كلامهم في المعارف الالهية الغائبة عن الحواس وصدق المعلم ليس منها بل هو مما يهتدى اليه بمشاهدة قرائن
الاحوال فالجواب عنه ان صدق المعلم لا يحصل من مجرد مشاهدة الاحوال بل لا بد من النظر فيها ومقدمات
النظر مط غائبة عن الحواس لكونها معقولات كلية لا محالة نعم قد يكون مقدمات بعض الانظار قريبة المأخذ غير
صعبة التحصيل وبعضها بخلاف ذلك ولا بد في الجميع من الانتهاء الى العلوم الضرورية والتفاوت بكثرة الوسائط
وقلتها والصعوبة وعدمها راجع الى ذلك مع ذلك فالكلام ليس في اعانة التعليم على النظر بل في توقف النظر
على التعليم وايضا الكلام في صدق المعلم عن الله والعلم بهذا المجموع من المعارف الالهية لا محالة بل من اصعبها فان
العلم بصحة الرسالة عن الله ينطوي على جل المعارف الالهية بل على كلها نعم وان لم يكن للنظر حاجة الى المعلم لكن لا بد
فيه من ترتيب المقدمات الذي هو الجزء الصوري ولا يكفي مجرد حضور المقدمات التي هي الجزء المادي والا لحصلت العلوم
الكسبية لجميع العقلاء لحصول الضروريات التي هي مبادي الكسب لكل احد على السواء ولتساوت الاشكال في الجلاء
والخفاء وانما قال ذلك دفعا لما قيل من انه لا حاجة الى الجزء الصوري والا لزم الدور او اشتراط الشيء بنفسه وهو
فان الدور انما يلزم لو قلنا بافتقار كل زائد الى ترتيب ليس كذلك بل المفتقر الى الترتيب انما هو الاجزاء المادية خاصة
كذا في شرح العلامة وشرطه اي شرط النظر مط سواء كان صحيحا او فاسدا زائدا على شرائط العلم من الحياة والعقل
وعدم الغفلة الى غير ذلك امور الاول عدم الغاية وهي العلم بالمطلوب بالنظر من حيث هو مطلوب به والا لزم تحصيل
الحاصل فان قلت فما تقول فيمن ينظر في الادلة المتعددة على مطلوب واحد قلت ذلك اما بقصد الاطمينان وحصول
تعاضد الادلة او حصول العلم بها شيئا فشيئا او النظر في وجه دلالة الدليل الثاني على ما قاله الامام الى غير
ذلك والثاني عدم ضدها اي الجهل المركب بالمط لان صاحبه جازم بكونه عالما وذلك يمنعه من الاقدام على
النظر لانه كالاكل على الامتلاء وعند ابي هاشم لكونه منافيا للشك الذي هو شرط للنظر عنده فان قلت الجاهل
ربما يتصرف في مقدمات حاصلة عنده او ملتفتا اليه وبينها غافلا عن حصول ما يؤدي اليه فادته الى اليقين بخلاف
اعتقاده فيزول عنه جهله المركب وقد يعرض المبادي عليه مرتبة فينتقل منها الى المط قلت اما الاول فهو من

دعلة المخيلة

دعابة المتخيلة واما الثاني فهو الحدس وليس شيء من ذلك بنظر والثالث نحوها اي بوجه ما لا من حيث هو مطلق
بالنظر وذلك لامتناع طلب المجهول مطلقا ولم يعد غير المصنف هذا الثالث من شرائط النظر لزعمهم انه داخل في عدم الغفلة
الذي هو من شرائط العلم فهذه هي شرائط النظر على الاطلاق واما النظر الصحيح فشرطه ان يكون نظرا في الدليل دون
الشبهة وان يكون النظر فيه من جهة دلالته وهي الامر الذي بواسطته ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول فاذا استدللنا
بالعالم على الصانع بان نظرنا فيه وحصلنا قضيتين احديهما ان العالم حادث والاخرى ان كل حادث له صانع
فالعالم هو الدليل عند المتكلمين لا نفس المقدمتين المترتبتين على ما هو اصطلاح المنطق وثبوت الصانع هو المدلول
وكون العالم بحيث يفيد النظر فيه العلم بثبوت الصانع هو الدلالة وامكان العالم او حدوثه الذي هو سبب الحاجة الى المؤثر
هو جهة الدلالة وهذه الاربعة امور متغايرة بحسب المفهوم والعلوم المتعلقة بها متغايرة بحسب الاضافة ولوجوب
ما يتوقف عليه العمليات وانتفاء ضد المطلوب على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا اجمع المتكلمون على وجوب
النظر في معرفة الله تعالى واختلفوا في انه هل هو واجب عقلا او شرعا فذهب المعتزلة الى الاول واختاره المصنف والاشاعرة
الى الثاني واما وجوب المعرفة فمجمع عليه من الامة واستدلت المعتزلة على الوجوب العقلي بوجهين الاول تقريره ان
معرفة الله تعالى واجبة عقلا لكونها مما يتوقف عليه الواجبان عقلا احدهما دفع الضرر المظنون وهو خوف العقاب
في الاخرة حيث اخبر بذلك جماعة كثيرون وخوف ما يترتب في الدنيا على اختلاف الامم في معرفة الصانع من المحاربات
وهلاك النفوس وتلف الاموال فان هذا الخوف ضرر ناجز يقدر العبد على دفعه عن نفسه فلو لم يدفعه كان مستحقا
لان يذمه العقلاء وثانيهما شكر المنعم فان كل عاقل يرى عليه نعما جليلة من الوجود من القوى الروحانية والجسمانية
والمشاعر الحسية والعقلية وما يتم به امر معاشه من الماكل والمشارب والملابس والمراكب وما يتمتع به من اللذات الجسمانية
والعقلانية والتفوقات المالية والكمالية كل ذلك مما يعلم يقينا انه ليس منه بل من غيره فلو لم يعرف ذلك الغير المنعم عليه
تلك النعم ولم يذعن بانعامه عليه ولم يتقرب الى مرضاته لذمه العقلاء قاطبة واستحسنوا سلب تلك النعم جميعا عنه فيدفع به
الضرر المظنون بخوف زوال تلك النعم عنه ايضا فان قيل على الاول لا نم ظن الخوف في الاعم الاغلب اذ لا يلزم الشعور بالاخلال
وبما يترتب عليه من الضرر وبالصانع وبما رتب في الاخرة من الثواب والعقاب والاخبار بذلك انما يصل الى البعض وعلى
تقدير الوصول لا رجحان لجانب الصدق ولو سلم الخوف فلا نم ان تحصيل المعرفة يدفعه لان احتمال الخطا قائم فخوف
العقاب والاختلاف بحاله والعناء زيادة وعلى الثاني ان العقل والنقل كلاهما دالان على ان شكر المنعم ليس بواجب اما
العقل فلان الشكر قد يتضمن خوف ضرر العقاب لاحتمال انه لا يقع لايقا وانه كالاستهزاء لحقارة الدنيا بالنسبة الى خزاين
رحمة الله تعالى ونعمه وما مثل ذلك الا كمثل فقير حضر على مائدة سلطان يملك المشارق والمغارب ويحوي ما فيهما من
الكنوز والذخاير فيقيتنا ولعينها القيمة ثم طفق يذكرها على رؤس الاشهاد ويداوم على تحريك انملته شكرا عليها ولا
شك ان ذلك يعد منه استهزاء فشكر العبد اولى بكونه استهزاء لان الدنيا وما فيها اقل من تلك اللقمة عند الملك وما
ياتي به العبد مما يعد شكرا احقر عنده من تحريك الانملة بالقياس الى الملك لان الشكر باستعمال الجوارح في سائر ما
يتوقف عليه تصرف في ملك الغير واما النقل فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه نفى التعذيب مطلقا قبل بعثة
الرسل صريح في ان لا وجوب عقلا والا لثبت قبل البعثة ولزم التعذيب باخلال الواجبات العقلية مع امتناع العفو عندكم
اقول الجواب عن الاول هو ان منع ظن الخوف مكابرة اذ الشاعر بالاختلاف وبالصانع وبتبع الشعور بهما غالب الاحوال
وذلك معلوم عادة وان لم يلزم عقلا والعبرة بالوقوع لا باللزوم وكذا من لم يصل اليه الاخبار بذلك اقل قليل

بل

بانادر جدا واذا وصل فاحتمال الصدق كاف فى ظن ضرر الخوف ولا يجب رجحانه كما لا يخفى على المتامل على ان احتمال الضرر
ايض كاف واحتمال الخطاء فى المعرفة فى نفس الامر لا ينافى كون المعرفة المقطوعة الصواب باعتقاد العارف دافعة لخوف الضرر
مع ان تطرق الخطا مفقود برعاية القانون العاصم وعن الثانى اما عن الدليل العقلى فهو ان احتمال عدم وقوع
الشكر لا يقا لا ينافى كون الشكر المظنون كونه لا يقاد فعا لاستحقاق العقاب وكسر خوف تركه وذلك ظ واما حديث كون الشكر
كالاستهزاء والتمثيل له بفقير حضر مائدة الملك فالجواب عنه ان الدنيا وما فيها وان كانت عند الله اقل من اللقمة عند الملك
الا ان العبرة انما هى فيها بالنسبة الى العبد الفقير لا بالنسبة الى الله تع والى الملك وح ينعكس الامر فانه ما اعطا الله
العبد من الدنيا وما فيها انما هو جميع ما يحتاج العبد فى وجوده وبقائه مدة العمر بل ابد الدهر بخلاف ما اعطا الملك
الفقير من اللقمة فانه ليس جزءا من الف الف جزء مما يحتاج اليه الفقير فى يوم واحد بل فى ساعة واحدة كما لا يخفى على من له
اطلاع بما يحتاج اليه الانسان فى وجوده وحيوته فى ساعة واحدة فضلا عن مدة العمر والتصرف فى ملك الغير اذا
كان فى طلب رضائه باعتقاد المتصرف لا يخاف لاجله العقاب بالضرورة واما عن الدليل النقلى فهو ان نفى وقوع التعذيب
لا ينافى ثبوت استحقاقه المعتبر فى الوجوب العقلى ومن قال بامتناع العفو فانما قال عن التعذيب المستحق بعد البعثة بل
نقول هذه الاية تدل على ثبوت الاحكام العقلية فانه لولا ثبوت الاحكام الا بالشرع لما كان استحقاق التعذيب الا
بالشرع واذا لم يكن استحقاق التعذيب ثابتا قبل الشرع لم يكن لنفى التعذيب قبل الشرع معنى اذ لا يعقل التعذيب من
غير استحقاق فهذا مبنى ان معرفة الله تع واجبة عقلا للشكر على نعمه وليدفع ضرر خوف الجهل به وهذا وجوب مطلق
كوجوب الصلوة لا وجوب مقيد كوجوب الزكوة قط وهى اعنى المعرفة لا يحصل الا بالنظر لكونها كسبية غير ضرورية ولا محتاجة
وما لا يحصل الواجب المطلق الا به ويقال له مقدمة الواجب المطلق فهو واجب ايض كوجوبه ان عقلا فعقلا وان شرعا
فشرعا فان قيل لا نم ان وجوب المعرفة وجوب مطلق فان معنى الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة مقيد بحال الشك
او بحال عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفة لامتناع تحصيل الحاصل وايض لا نم ان النظرى لا يحصل الا
بالنظر بل قد يحصل بالالهام على ما يراه البراهمة او بالتعليم على ما يراه الملاحدة او بتصفية الباطن على ما يراه المتصوفة
قلنا الجواب عن الاول انه ليس معنى الوجوب على كل تقدير عموم التقادير والاحوال والا لما كان شئ من الواجبات
واجبا مطلقا اذ لا يجب على تقدير وجود المقدمة وعدمها ووجوب المعرفة ليس مقيدا بالنظر بمعنى انه لو نظر وجب
المعرفة والا فلا فيكون مطلقا بالمعنى المراد وعن الثانى ان كل ذلك يحتاج الى معونة النظر فان الالهام على تقدير
ثبوته لا بد من تصحيحه انه من الله فيكون حقا او من غيره فيكون باطلا الا بعد النظر وان لم نقف على تقريره وتحريره و
كذا الحال فى التصفية الا ترى ان رياضة المبطلين من اليهود والنصارى تؤديهم الى عقايد باطلة فلا بد من الاستعانة
بالنظر بل التحقيق ان التصفية ان انفكت عن النظر لم يحصل منها علم اصلا واما القائل بالتعليم فهو لا ينكر النظر بل يقول
هو وحده لا يفيد المعرفة بل يحتاج فى افادتها الى قول معلم وتشبه النظر بالبصيرة بالنظر بالبصر وقول المعلم بالشمس
فكما انه لا يتم الابصار الا بهما كذلك لا تحصل المعرفة الا بمجموعهما وقد اجيب عن الثانى ايض بان المراد انه لا مقدور لنا
من طرق المعرفة الا بالنظر فان التعليم والالهام من فعل الغير فليس بمقدور لنا واما التصفية فيفتقر الى مجاهدات شاقة
ومخاطرات كثيرة قلما يفى بها المزاج فهى فى حكم ما لا يكون مقدورا او بان نخص وجوب النظر فى المعرفة بمن لا طريق له
اليها الا النظر بان لا يكون ممكنا الا منه كجمهور الناس ومن عرف الله تعالى بغيره من الطرق النادرة التى توصل الى معرفته
لم يجب النظر عليه هذا فان قيل لا نم ان مقدمة الواجب المطلق يلزم ان تكون واجبة لجواز ايجاب الشئ مع الذهول

اى ليس المراد بالمطلق الوجوب على كل تقدير (م)

عن مقدمة

عن مقدمته بل مع التصريح بعدم وجوبها ولا استحالة فيه فان المستحيل وجود الشيء بدون وجود المقدمة لا وجوبه
بدون وجوبها فان عدم وجوبها لا يستلزم عدمها كما ان وجوبها لا يستلزم وجودها لا يقال يلزم من وجوبه بدون
وجوبها امكان وجوده بدون وجودها الذي هو المح لذاته فيلزم امكان الممتنع لذاته وهو مح وذلك لانه لو كان
واجبا بدون وجوبها لجاز تركها مع بقاء التكليف عقلا او شرعا بالاصل لكونه واجبا مط اي على تقدير وجود المقدمة
وعدمها فاذا كان التكليف بالاصل باقيا مع عدم المقدمة يجب ان يكون وجود الاصل ممكنا مع عدم المقدمة والا يلزم
التكليف بالمح لانا نقول عدم جواز ترك الشيء عقلا او شرعا قد يكون لكونه لازما للواجب فيكون واجبا بمعنى انه لا بد منه
لا بمعنى تعلق خطاب الشرع او حكم العقل به عليحدة على ما هو المتنازع فيه قلنا اذا كانت المقدمة سببا للواجب ممتنع انفكاكها
عنه وليس في وسع العبد تحصيله الا بمباشرة سببه كان ايجابه ايجابا للمقدمة في الحقيقة لكون القدرة متعلقة بها لان القدرة
على المسبب باعتبار القدرة على السبب لا باعتبار ذاته فالخطاب والحكم وان تعلق في الظ بالمسبب لكن يجب صرفه بالتاويل الى السبب
اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف بالمسبب كان ذلك تكليفا بايجاد سببه كمن يؤمر بالقتل فانه امر له بفعل
الذي هو السبب الموجب للازهاق وهو حز الرقبة قطعا بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم اياه
كالطهارة للصلوة والمشي للحج فان الواجب ههنا مما يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا للمقدمة ولكن النظر
بالنظر الى المعرفة من قبيل القسم الاول فكان ايجاب المعرفة في الحقيقة ايجابا للنظر وهو المط وتلخيص هذا الوجه ان معرفة الله
واجبة عقلا وهي لا تحصل الا بالنظر وما لا يحصل الواجب الا به فهو واجب فالنظر في معرفة الله تع واجب عقلا وهو المط
والى هذا الوجه اشار المص بقوله وما يتوقف عليه العقليات الوجه الثاني تقريره ان النظر في معرفة الله واجب اتفاقا اما بالعقل
او بالشرع اذ لا ثالث يصلح مناطا للاحكام لكن الثاني اعني ثبوت الوجوب بالشرع يستلزم انتفاؤه لانه لو كان وجوبه
بالشرع لتوقف على العلم بثبوت الشرع والعلم بثبوت الشرع لكونه نظريا يتوقف على وجوب النظر اذ لولا وجوب النظر لكان
للمكلف ان يمتنع عن النظر فلا يثبت عنده الشرع وهذا النظر هو من جملة النظر في المعرفة لا محالة فيلزم توقف وجوب النظر
على وجوب النظر وهو دور واثبات للشيء بثبوت نفسه وما يتوقف ثبوته على ثبوت نفسه فهو غير ثابت بالضرورة فلو كان
ثبوت وجوب النظر بالشرع لكان غير ثابت بل كان منتفيا فتعين الثاني اعني ثبوت وجوبه بالعقل وهو المط والى هذا الوجه
اشار بقوله وانتفاء ضد المط على تقدير ثبوته اي لانتفاء الوجوب الشرعي على تقدير ثبوت الوجوب الشرعي وعبر عنه
بضد المط لكونه ضدا للوجوب العقلي الذي هو المط وقوله كان التكليف به اي بالنظر عقليا معلل لهما واعلم ان هذا الدليل
من المعتزلة مذكور في كتب القوم بوجه اخر تقريره انه لو لم يجب النظر الا بالشرع لزم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات نبوتهم
اذ يقول المكلف لا يلزمني النظر ما لم يجب النظر علي ولا يجب النظر علي ما لم يثبت الشرع عندي اذ لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت
الشرع عندي ما لم انظر ولي ان لا انظر الحاد لا يلزمني النظر لا يقال فعلى هذا يكون وجوب النظر فطري القضايا فيضع له النبي مقدمات
ينساق الذهن اليها بلا تكلف ويفيد العلم بتلك ضرورة لانا نقول لو سلم صحة ذلك فللمكلف ان لا يصغي اليه ولا اثم عليه
اذ لا وجوب والفرق بين هذا التقرير والتقرير الاول ان اللازم على هذا التقرير بالذات هو افحام الانبياء وان كان   لا ثبوت الشرعي
يلزم من افحامهم انتفاء الثبوت الشرعي ايض وعلى التقرير الاول هو انتفاء الثبوت الشرعي وان كان يلزم منه افحام الانبيا
ايض فالثبوت الشرعي على تقرير المص من الامور التي يلزم من فرض وجودها عدمها وعلى تقرير المعتزلة من الامور التي يلزم
عدمها لاستلزامها امرا محالا ولو فرقنا بين اللازمين والله القوشجي لم يفرق بين التقريرين فقرر كلام المص بتقرير المعتزلة
ثم اعترض عليه بان انتفاؤه اي انتفاء الثبوت الشرعي مسلم لاستلزامه المح اعني افحام الانبيا واما انتفاؤه على تقدير

ثبوته فذلك غير لازم انتهى فان قيل على الوجه الثاني انه مشترك الالزام اذ لو وجب النظر بالعقل فالنظر اذ ليس ضروريا بل محتاج الى الاستدلال في غاية الدقة كما مر فيقول المكلف لا انظر ما لم يجب علي ولا يجب علي ما لم انظر والحل انه ليس للمكلف الامتناع عن النظر بما لم يعلم وجوبه بل له الامتناع منه ما لم يجب عليه لكن وجوبه ثابت في نفس الامر نظر او لم ينظر علم او لم يعلم وليس ذلك من تكليف الغافل فان الغافل الذي لا يجوز تكليفه اتفاقا من لم يفهم الخطاب او لم يسمعه هذا قد خوطب بالتكليف وفهمه تحقيقا او حكما فاندفع الاشكال عن المعتزلة ايضا او كل الجواب اما عن النقض فهو انه انما كان للمكلف على قاعدة الوجوب العقلي الامتناع عن النظر ما لم يجب عليه النظر لو لم يجب عليه شيء بلا نظر ايضا لكن دفع ضرر الخوف واجب عليه بشهادة العقول من غير نظر بل بحسب الفطرة فان الانسان مفطور على عدم تجويز ترك ذلك الدفع من نفسه فليس له الامتناع عن النظر المستتبع ترك دفع الضرر الخوف واما عن الحل فهو ان الامور الشرعية ليست من قبيل الامور التي هي بحسب الطبع بل من قبيل الامور التي هي بحسب الوضع ونفس الامر في الامور الوضعية انما هي تلقيها من واضعها وذلك انما يحصل بالعلم بواضعها من حيث هو واضع فما لم يحصل العلم بواضعها لم يحصل العلم بها من حيث هي امور وضعية تحقق ونفس مرتبة الوجوب الشرعي انما يتحقق من حيث هو شرعي بالعلم بالشارع من حيث هو شارع وليس له من حيث هو كذلك ثبوت في نفس الامر سوى تحققه من الشارع المعلوم كونه شارعا فلا يمكن ان يثبت على المكلف وجوب شرعي في نفس الامر بدون علمه بالشرع فما لم يحصل له العلم بالشرع من حيث هو لم يجب عليه شيء من الواجبات الشرعية في نفس الامر واذا لم يجب عليه شيء في نفس الامر فله الامتناع عنه وهذا بخلاف الواجب العقلي فان كونه بحيث يحكم به العقل ويقتضيه نفس امر له فاذا كان شيء كذلك فهو واجب عقلا في نفس الامر على المكلف وليس له الامتناع منه سواء كان ضروريا او نظريا اذ لو امتنع عنه لكان في نفس الامر مذموما عند عقله ملوما في نفسه اما اذا لم يكن للعقل حكم فلم يلزم ولو ثبت بل انحصر جميع ذلك فيما يكون بحسب الشرع فقط ولم يثبت بعد شرع عند المكلف فليس له مانع عن الامتناع لا في نفس الامر ولا في قاعدة هذا واحتج الاشاعرة ايضا بوجهين عقلي ونقلي اما العقلي فقريب من اول وجهي المعتزلة وهو ان المعرفة واجبة اجماعا من المسلمين ويؤيد ذلك قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو وهي لا تتم الا بالنظر وما لم يتم الواجب الا به فهو واجب كوجوبه فالنظر في معرفة الله تعالى واجب سمعا وهو المطلوب ووجوه الاعتراض عليه بعضها مشتركة بين دليلهم ودليل المعتزلة وقد مر مع الجواب عنها وبعضها مختصة بدليلهم فمنها ان وجوب المعرفة بالشرع غير ممكن لانه انما يكون بايجاب الله تعالى وهو اما للعارف وهذا تكليف بتحصيل الحاصل واما لغيره وهذا تكليف للغافل وايجاب به ليس هذا من قبيل تكليف الغافل كما مر ومنها منع قيام الدليل على وجوب المعرفة اما النص مثل قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فلانه ليس قطعي الدلالة اذ الامر قد يكون لا للوجوب والعلم يطلق لغة على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد اما الاجماع فلانه ليس قطعي السند اذ لم ينقل بطريق التواتر بل غايته الاحاد فللخصم ان يمنعه بل يدعي الاجماع على الاكتفاء بمطلق التصديق فان الصحابة والتابعين كانوا يكتفون من العوام بالتقليد والانقياد ولا يكلفونهم بالتحقيق والاستدلال والجواب ان الظن كاف في الوجوب الشرعي على ان الاجماع عليه متواتر اذ بلغ ناقلوه في الكثرة حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب فيفيد القطع وما ذكر من الاجماع على الاكتفاء بالتقليد فليس كذلك بل هو اكتفاء بالمعرفة الحاصلة من الادلة الاجمالية كما اشير اليه بقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وكما نقل عن اعرابي قال البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج اما تدلان على الصانع العليم الخبير نعم كانوا قاصرين عن تفصيل الادلة وتلخيص العبارة في ترتيب المقدمات و تحقيق شرائط الانتاج وتحرير المطالب بادلتها وتقرير الشبه باجوبتها على انه لو ثبت جواز الاكتفاء بالتقليد في حق البعض فهو لا ينافي وجوب المعرفة بالنظر والاستدلال بل الحق ان المعرفة بدليل اجمالي يرفع الناظر عن حضيض التقليد فرض عين

فاهم

لا تخرج عنه

لا محرج عند لاحد من المكلفين و بدليل تفصيلي يتمكن معه من ازاحة الشبه والزام المنكرين وارشاد المسترشدين فرض
كفاية لا بد من ان يقوم به البعض ومنها المعارضة لدليل وجوب النظر وذلك ان النظر في معرفة الله وصفاته وافعاله والعقائد
الدينية على ما يفعله المتكلمون بدعة في الدين لم ينقل عن النبي والصحابة والخلفاء الراشدين ولو كانوا قد اشتغلوا بها
لنقل الينا لتوفر الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها والجواب منع عدم النقل بل
تواتر انهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد وما يتعلق به والقران مملوء منه وهل ما يذكر في كتب الكلام الا قطرة من بحر
ما نطق به الكتاب الكريم نعم انهم لم يدونوها ولم يشتغلوا بتقرير المذاهب وتحرير الاصطلاحات ولم يبالغوا في تفصيل
الاسولة وتلخيص الجوابات لاختصاصهم بصفاء النفوس وقوة الاذهان ومشاهدة الوحي المقتضية لفيضان انوار
العرفان والتمكن من مراجعة من يفيدهم ويدفع عنهم ما عسى ان يعرض لهم من الشكوك والشبهات في كل حين مع قلة
عناد المعاندين وندرة تشكيك المشككين بخلاف زمان من بعدهم الى زماننا هذا حيث كثرت المذاهب والمقالات
وشاعت المنازعات والمجادلات فاجتمع بالتدريج لاهل الاعصار التالية جميع ما حدث في الازمان والقرون الخالية
فاحتيج الى تدوين مسائل الكلام وتقرير ما اورد على كل حجة من النقض والابرام فان ادعى ان هذا التدوين بدعة فرب
بدعة حسنة وذلك بعينه كالاشتغال بتدوين الفقه واصوله وترتيب ابوابه وفصوله فانه حدث بعدهم ما لم يكن فكما ليس ذلك بقادح
في الفقه ليس هذا ايضا بقادح في الكلام واما النقلي فالاستدلال بالظواهر كقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض
وقوله تعالى فانظر الى اثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها فامر بالنظر وهو للوجوب ولما نزل ان في خلق السموات والارض
واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب قال النبي ويل لمن لاكها بين لحييه ثم لم يتفكر فيها فقد اوعد بترك التفكر
في دلائل المعرفة فيكون واجبا اذ لا وعيد على ترك غير الواجب ولا شك في كون هذا المسلك ظنيا غير مفيد للقطع والحق
ان الوجوب عقلي وما ورد من الظواهر حث وترغيب عليه وملزوم العلم اي اليقين دليل وملزوم الظن وهو ما عدا اليقين مأخذ
من التصديقات فان اطلاقه عليه شايع امارة اشارة الى الموصل الى التصديق ويسمى حجة لكونه هو الاصل والعمدة ولكون
الكسب فيه ظاهرا ولذلك لم يختلف فيه بخلاف التصور فانه مطلوب بالتصديق وليس الكسب فيه ظاهرا فاختلف فيه فان كان
ملزوما للعلم بالتصديق الاخر الذي يسمى نتيجة سمي دليلا وان كان ملزوما للظن به سمي امارة وبسائطه اي بسائط
ملزوم العلم او الظن اي المقدمات التي يتألف منها كل من الملزومين اما عقلية صرفة كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر
واما مركبة من العقلي والنقلي كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية لقوله انما الاعمال بالنيات والنقلي الصرف
ممتنع لاستحالة الدور لان النقلي لا يفيد الا بعد العلم بصدق الرسول وهو على تقدير كون النقلي صرفا لا يستفاد من العقل
بل من النقل فيلزم الدور ومن جوز كونها نقلية صرفة اراد كون المقدمات القريبة كذلك فلا منافاة لكن الموصل بالحقيقة هو
ما تركب من المقدمات القريبة والبعيدة دون القريبة وحدها قال شارح المقاصد طريق القسمة ان ما يستلزم المطلوب
ان كان لحكم العقل فعقلي والا فنقلي ثم الحكم المطلوب ان تساوى فيه عند العقل جانبا الثبوت والانتفاء بحيث لا يجد في نفسه
سبيلا الى تعيين احدهما فطريق اثباته النقل لا غير كالحكم بوجوب الحج وكون زيد في الدار والا فان توقف عليه ثبوت النقل
كالعلم بصدق المخبر وما يبتني عليه ذلك كثبوت الصانع وبعثة النبي ودلالة المعجزة ونحو ذلك فطريق اثباته العقل لا غير لئلا
يلزم الدور والا فيمكن اثباته بكل من النقل والعقل وقد يفيد اللفظي القطع لا خفاء في افادة الدليل النقلي الظن وفي
افادته القطع خلاف والاكثر على انه لا يفيد لتوقفه على العلم بعصمة رواة وضع مفردات تلك الالفاظ الواردة في كلام
المخبر الصادق للمعاني المفهومة وتصريفها واعرابها وبارادة المخبر تلك المعاني والعلم بها يتوقف على عدم الاشتراك
والمجاز

والمجاز والتخصيص والاضمار والنقل والنسخ والمعارض العقلي وهذه كلها ظنية والحق انه قد يفيد القطع اذ من الاوضاع
ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ السماء والارض وكاكثر قواعد النحو والصرف في وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب
والعلم بالارادة يحصل بمعونة القرائن بحيث لا يبقى شبهة كما في النصوص الواردة في ايجاب الصلوة والزكوة ونحوهما وفي التوحيد
والبعث اذا اكتفينا فيهما بمجرد السمع كقوله تعالى قل هو الله احد فاعلم انه لا اله الا الله قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو
بكل خلق عليم ولو صح ما قالوه لم يحصل الجزم بمراد متكلم من كلامه وهو ظاهر البطلان واما احتمال المعارض ففي
الشرعيات لا مجال له من قبل العقل ومن قبل الشرع معلوم الانتفاء بالضرورة من الدين في مثل ما ذكرنا من الصلوة
والزكوة وفي العقليات كنصوص التوحيد والبعث العلم بانتفائه حاصل عند العلم بالوضع والارادة وصدق المخبر على
ما هو المفروض لان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الاخر فان قيل افادتها اليقين يتوقف على العلم بنفي
المعارض فاثباته بها يكون دورا قلنا انما يثبت بها التصديق بحصول هذا العلم بناء على حصول ملزومه على ان الحق ان افادة
اليقين انما يتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل
ولا يخطر المعارض بالبال كذا في شرح المقاصد ويجب لنا تاويل اي تاويل السمعي عند المعارض العقلي بما يوافق العقلي
لامتناع الجمع بينهما والا يلزم اعتقاد اجتماع النقيضين وتركهما معا والا يلزم ارتفاع النقيضين لكون مقتضى كل منهما
نقيضا لمقتضى الاخر وترجيح السمعي لانه يفضي الى القدح فيه بالقدح في العقلي الذي هو اصله لا يقال ليس كل عقلي اصلا للسمعي
فجاز ان يكون اصله غير ما يعارضه فاذا رجح على معارضه لم يكن ذلك ترجيحا له على اصله فلا يلزم القدح فيه لانا نقول
اعتبار الدلائل العقلية ليس باعتبار خصوصياتها بل باعتبار كونها مقطوعا بها عند صريح العقل فاذا لم يعتبر قطعه في
موضع لم يعتبر في سائر المواضع فتعين ترجيح العقلي وتاويل السمعي اليه وهو اي ملزوم العلم او الظن وهو الدليل مطلقا او
وعرف بانه قول مؤلف من قضايا يلزمه لذاته قول اخر وبالجملة يستدل فيه بحال الكلي على حال الجزئي وفيهما
اي الاستقراء وهو الذي يستدل فيه بحال الجزئي على حال الكلي بان يثبت حكم للكلي لثبوته في جزئياته اما كلها فيفيد
اليقين كقولك العدد اما زوج واما فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد كذلك اي يعده الواحد ومثل ذلك يسمى قياسا
مقسما واستقراء تاما او بعضها ولا يفيد الا الظن لجواز ان يكون ما لم يستقرأ من الجزئيات على خلاف ما استقرئ منها كما يقال
كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الاسفل لان الانسان والفرس وغيرهما مما يشاهد كذلك مع ان التمساح بخلافه بحيث يحرك عند
المضغ فكه الاعلى ومثل ذلك يسمى استقراء ناقصا والتمثيل وهو الذي يستدل فيه بحال الجزئي على حال جزئي اخر ويسميه الفقهاء
قياسا وهو مشاركة امر لاخر في علة الحكم وهي الكل الشامل لذينك قالوا في وجه الحصر في هذه الثلثة انه لا بد بين الدليل
والمدلول من مناسبة مخصوصة وتلك اما باشتمال الدليل على المدلول وهو القياس واما باشتمال المدلول على الدليل وهو
الاستقراء او باشتمال امر ثالث عليهما وهو التمثيل فان قيل ههنا قسم اخر وهو الاستدلال بالكلي على كلي قلنا ان هذين
الكليين ان دخلا تحت كلي ثالث مشترك بينهما بمقتضى الحكم فهما جزئيان له لان المراد بالجزئي ههنا هو المندرج تحت الغير
الا انه لا تعلق بينهما فلا يتعدى حكم احدهما الى الاخر فان قيل لا يلزم من عدم دخولهما تحت ثالث بمقتضى الحكم ان لا يكون بينهما
تعلق يتعدى به حكم احدهما الى الاخر فانك اذا قلت كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان فقد استدللت باحد الكليين المتساويين
على الاخر لا بالكلي على الجزئي قلنا المقصود اثبات الكل واحد من افراد الانسان الحيوانية لانضمامه بمفهوم الناطق فان
ملاحظة مفهوم الناطق هو الذي افادنا الحكم بها عليه والحاصل ان الاستدلال بمفهوم الناطق على كل واحد من جزئيات
الانسان ولا شك ان كلا منها جزئي لمفهوم الناطق فرجع الى الاستدلال بالكلي على الجزئي وقد يجاب ايضا بان كل واحد

من المتساويين بعد جزئيا اصنافيا للاخر اذ يقع كل منهما موضوعا للاخر كليا وهو معنى انه لا بد منه ولا يخفى بعده وعدم
جريانه في مثل قولنا بعض الحيوان اسود وكل اسود كذا وهيهنا بحث اخر وهو ان القياس الاستثنائي المتصل وكذا المنفصل
لم يستدل فيه بالكلي على الجزئي اه فالصواب ان يقال المناسبة بين الدليل والمدلول اما بالاشتمال كما ذكروا او بالاستلزام
الذي لا اشتمال معه فاما صريحا كما في الاستثنائيات المتصلة او غير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات
الشرطية فراجعة اما الى الاستلزام او الاشتمال كذا في شرح المواقف فالقياس اقتراني ان لم يكن النتيجة ولا نقيضها مذكورا
فيه بالفعل كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم فكل انسان جسم استثنائي ان كان احدهما مذكورا فيه بالفعل كقولنا
ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة ينتج فالنهار موجود وهي بعينها مذكورة بالفعل او لكن النهار
ليس بموجود ينتج فالشمس ليست طالعة ونقيضها وهي طالعة مذكورة بالفعل والاول اي الاقتراني باعتبار الصورة القريبة الشمس
وهي الهيئة الحاصلة للمقدمتين بسبب نسبة الوسط الى الطرفين اربعة يسمى كل منها شكلا وذلك لان الوسط اما محكوم
به في الصغرى ومحكوم عليه في الكبرى وهو الاول او محكوم به فيهما وهو الثاني او محكوم عليه فيهما وهو الثالث وعكس الاول
وهو الرابع وباعتبار الصورة البعيدة وهي الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين بسبب الحمل والاتصال والانفصال اثنان
احدهما الاقتراني الحملي وهو ما يكون مركبا من الحمليات الصرفة وثانيهما الاقتراني الشرطي وهو ما يكون مركبا من الشرطيات
الصرفة او من الحملي والشرطي وانما جعل المركب من الحملي والشرطي شرطيا لانه ينتج شرطية والاقتراني على ما هو الظاهر
من العبارة او والقياس على ما هو الواقع لجريان هذا التقسيم في كلا قسمي القياس فعلى هذا كان الاولى تاخير هذا
التقسيم عن تقسيمها باعتبار المادة القريبة وهي مجموع المقدمات لا باعتبار صورة خاصة وشكل معين خمسة احدها
البرهان وهو المؤلف من القضايا الواجب قبولها وهو يقيني مادة وصورة وغايته انتاج اليقين والثاني الجدل وهو
المؤلف من القضايا المسلمة بين الجمهور وهي المشهورات العامة او المسلمة بين طائفة مخصوصة كالفقهاء مثلا وهي المشهورات
الخاصة او المسلمة فيما بين المتخاطبين وهي المسمات بالمسلمات وهو مشترك مادة وصورة وغايته الالزام او دفع
الالزام والثالث الخطابة وهو المؤلف من المظنونات والمقبولات التي ليست مشهورة والمشهورات في بادي الراي
وهي ظنية مادة وصورة وغايتها اقناع المسترشدين العاجزين عن درك البرهان وارشادهم الى ما يصلحهم في معاشهم
ومعادهم والرابع الشعر وهو المؤلف من المقدمات المخيلة من حيث هي مخيلة صادقة كانت او كاذبة مصدقا بها اولا
وغايته قبض النفس وبسطها او حثها او زجرها الى غير ذلك من التاثرات والمعتبر في مقدماته كونها مخيلة سواء
كان قطعية الاستلزام او لا والخامس المغالطة المؤلف من القضايا المشبهة بالضروريات وتسمى سفسطة وصاحبها وهو
اعني السوفسطائي في مقابلة الحكيم او بالمشهورات وتسمى شغبا وصاحبها اعني المشاغبي في مقابل المجادل ومنه هي الصناعات
الخمس والثلثة الاول اعني البرهان والخطابة والجدل هي المعتبرة من اقسامها وهي المشار اليها بقوله تعالى ادع الى سبيل
ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن ووجه ضبط انحصار الصناعات في الخمس هو ان القياس اما ان
يوصل الى تصديق او تخييل والموصل الى التصديق اما ان يوقع ظنا وهو الخطابة او جزما فان كان يقينيا فهو البرهان
والا فان اعتبر فيه عموم الاعتراف والتسليم فهو الجدل والا فالمغالطة واما الموصل الى التخييل فهو الشعر وباعتبار
المادة البعيدة وهي مقدماته باعتبار مقدمة مقدمة لا باعتبار مجموعها وهذا الذي ذكرنا في تفسير المادة القريبة
والبعيدة موافقا للعلامة ره هو المراد مما قاله الشارح القديم من ان القريبة هي المقدمات من حيث هي موقعة للتصديق
بالمطلوب او التخييل والبعيدة هي المقدمات من جهة ما يصدق بها او من نحو التخييل فتدبر اربعة المؤلف من

المسلمات

المسلمات التي هي مادة البرهان والجدل والمؤلف من المظنونات وحدها او مع التي هي مادة الخطابة والمؤلف من المشبهات
بغيرها التي هي مادة المغالطة والمؤلف من المخيلات التي هي مادة الشعر وفيه ما لا يخفى جعل المسلمات الشاملة لمادة الجدل
والبرهان قسما واحدا فيهما فليجعل في المادة القريبة ايضا قسما واحدا مقيدا للجزم اليقيني لا يقال الجزم باليقينية قسيم
الحقيقي وغيره لانا نقول لكن الجزم في المقدمات المسلمة ينقسم اليهما فالفرق تحكم كذا في الحواشي الشريفية واقول الفرق
بينهما هو اعتبار المجموع في المادة القريبة واعتبار مقدمة مقدمة في المادة البعيدة على ما ذكرنا فان مجموع المقدمات
التي هي المادة القريبة للبرهان لا يمكن ان يكون بعينها مادة قريبة للجدل والا لكان البرهان جدلا واحدهما بعينه باعتبار
كل من المجموعين على حدة واما مقدمة من مقدمات البرهان فيجوز ان يكون مقدمة من مقدمات الجدل لا بمجرد كذا مقدمة
من مقدمات الجدل يجوز ان يكون مقدمة من مقدمات البرهان فلا يصح اعتبار كل مقدمة على حدة فليتدبر والثاني اي
الاستثنائي قسمان متصل ومنفصل هو ايضا قسمان حقيقي وغير حقيقي والمتصل انحصر انتاجه في ضربين اما استثني فيه عين المقدم
فينتج عين التالي لان صدق الملزوم يستلزم صدق اللازم وثانيهما ما استثني فيه نقيض التالي فينتج نقيض المقدم لان
انتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم واما ما استثني فيه عين التالي او نقيض المقدم فلا ينتج شيئا لان انتفاء الملزوم لا
يقتضي صدقه ولا انتفاءه وكذا صدق اللازم لا يقتضي صدق الملزوم ولا انتفاءه وكذا يعتبر الحقيقي من المنفصل
الذي هو القسم الثاني من الاستثنائي على ما ذكرنا ينتج منه اربعة لان الحقيقي من المنفصل قسمان احدهما مانعة الجمع
ينتج منه استثناء عين كل من الجزئين نقيض الاخر لامتناع الجمع بينهما واما استثناء نقيض احد الجزئين فلا يستلزم عين الاخر
ولا نقيضه لجواز ارتفاع الجزئين [illegible] وثانيهما مانعة الخلو وينتج منه استثناء نقيض كل من الجزئين عين الاخر لامتناع خلو
الواقع عنهما واما استثناء عين احد الجزئين فلا يقتضي نقيض الاخر ولا عينه لجواز الاجتماع بينهما ومنها اي من المنفصل
حقيقية على الاضافة الى [illegible] حقيقي المنفصل ويمكن ان يقرأ بتاء التانيث على ان يكون صفة [illegible] منفصلة اي قضية منفصلة
حقيقية وينتج من الحقيقي استثناء عين كل من الجزئين نقيض الاخر واستثناء نقيض كل منهما عين الاخر لامتناع الجمع والخلو بين
الجزئين على ما هو المراد من الانفصال الحقيقي والاخيران اي الاستقراء والتمثيل يفيدان الظن لا اليقين اما الاستقراء
والمراد منه هيهنا هو الناقص لا التام فلما عرفت واما التمثيل وهو اثبات حكم في جزئي لثبوته في جزئي اخر يسمى اصلا في حكم ذلك
الاخر لاشتراكهما في معنى يسمى علة وجامعا فلاحتمال ان لا يكون الجامع علة او يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية
وتفاصيل الفرع مانعة هذه الاشياء مذكورة في غير هذا الفن اي في فن المنطق والتمثيل والتجرد مثلا ومنه اي كل عاقل مجرد وكل
مجرد عاقل والحكم الاول قد مر غير مرة وبينه هيهنا ايضا بقوله لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال يعني لو لم يكن العاقل
الذي هو المحل للصورة المعقولة اي المجردة عن الغواشي المادية على ما مر مجردا مع كونه جوهرا لكان منقسما على ما هو شأن
الجوهر المادي ويلزم منه انقسام الصورة الحالة فيه من حيث ذاته لا باعتبار عروض طبيعة اخرى له على ما هو المراد من الحلول
السرياني وقد مر جميع ذلك واذا انقسمت الصورة المعقولة الحالة في العاقل بانقسامه فاما الى اجزاء متشابهة مع كونها متباينة
في الوضع فيلزم عروض الوضع للمجرد الذي هو الصورة المعقولة والى هذا اشار بقوله [illegible] الحال الحاصلة
من انقسام المحل عرض الوضع للمجرد واما الى اجزاء مختلفة فيلزم ان يكون الحال اعني الصورة المعقولة مركبة من اجزاء غير
متناهية بالفعل اما على التناهي فلكون انقسام المحل كذلك على ما هو شأن الجسم اما كونها بالفعل فلكونها مختلفة
الطبايع فلا يجوز انضمامها والى هذا اشار بقوله والا اي وان لم [illegible] تركب اي الحال وهو الصورة المعقولة
مما لا يتناهى اي بالفعل كما عرفت وهو محال واما الحكم الثاني فقد بينه بقوله ولاستلزام التجرد صحة المعقولية المستلزمة

المكان

لامكان المصاحبة يعني ان كل مجرد يلزمه ان يصح كونه معقولا اذ المانع عن المعقولية انما هو الغواشي المادية وبتجريد العقل
الماهية عنها يصير الماهية معقولة فاذا كانت هي في نفسها مجردة عنها فلا محالة يصح ان تصير معقولة اذا قارنت عاقلا ثم ان كل
ما يصح ان يعقل يصح ان يحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور العامة والحكم لشيء على شيء يقتضي تصورهما
معا فكل ما يصح ان يعقل يصح ان يعقل مع غيره فيصح ان يكون مقارنا المعقول الاخر فيصح اذا كان مجردا قائما بذاته ان يكون عاقلا
اي مقرونا بالصورة المعقولة في الخارج لان صحة المقارنة المطلقة لا يتوقف على المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة
متقدمة عليها لكونها استعدادا لها والمطلقة متقدمة على المقيدة التي هي المقارنة في العقل فصحة المقارنة المطلقة
متقدمة على المقارنة في العقل بواسطة فلا يمكن ان يتوقف عليها والا يلزم الدور فيتحقق صحة المقارنة المطلقة
في الخارج ايضا وذلك بان يحصل المعقول في المجرد القائم بذاته حصول الحال في المحل وذلك لان المقارنة على ثلثة
اقسام مقارنة المحل للحال ومقارنة الحال للمحل ومقارنة احد الحالين للاخر والمجرد لما كان قائما بذاته امتنع ان
يكون مقارنته لشيء من القسمين الاخيرين بل منحصرة في القسم الاول على ما هو شان العاقل مع المعقول فيكون المجرد
عاقلا له لا محالة وهو المط ثم ان كل ما يصح ان يكون عاقلا لغيره يصح ان يكون عاقلا لنفسه لان كل عاقل لغيره وهذا
يستلزم ان يعقل نفسه كما لا يخفى فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته واذا صح ان يكون عاقلا لذاته وجب ان يكون
عاقلا لذاته لان تعقله لذاته لا يمكن ان يكون بحصول مثاله فيكون بحضور ذاته وذاته حاضرة دائما لا بغيبته فيكون
تعقله لذاته دائما فثبت المط وهو ان كل مجرد عاقل اي بالفعل هذا ما قالوه في بيان الحكم الثاني وفيه وجوه من
المناقشة اولها انه لم لا يجوز ان يكون خصوصية ذات المجرد مانعة عن تعقله كما في تعقل كنه ذاته تعالى وثانيها ان تقدم
المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية انما يصح لو كانت ذاتية لها وهو مم وثالثها انه يجوز ان لا يصح لذات
المجرد الا المقارنة العقلية لا لتوقف المطلقة عليها بل لان ذات المجرد بحيث لا يقبل الا هذه كما لا يقبلها الا في ضمن
القسم الاول ورابعها انه يجوز ان يكون لبعض المجردات ان يعقل المعقولات ويمتنع عليه تعقل انه يعقلها والقياس على
ما يجده الانسان من نفسه لا يفيد واقول يمكن دفع هذه الوجوه اما الاول فبان المانع عن التعقل ليس في ذاته تعالى
بل فينا كما صرحوا به واما الثاني فبان خواص الذاتي بالنسبة الى ما هو ذاتي له متحققة بين المقارنة المطلقة والخاصة
فيجب تحقق الذاتية بينهما واما الثالث فبان المقارنة العقلية لكونها مقارنة احد الحالين للاخر اخس من المقارنة
الخارجية التي يحصل اثباتها اعني مقارنة ذات المجرد للمعقولات لكونها مقارنة المحل مع الحال فلا معنى لان تابى
ذات المجرد عن الاشرف ويقبل الاخس بخلاف القسم الاول من المقارنة فانها اشرف لا محة من الاولين كما لا يخفى فلا بعد في
اباء ذات المجرد عنهما وقبولها اياها واما الرابع فبان هذا الحكم اعني ان كل ما يعقل غيره يمكنه ان يعقل انه يعقل غيره
من البديهيات كما صرح به بعضهم فتعسر مكابرته هذا ثم اقول يمكن ان يبين صحة المقارنة لذات المجرد بعد اثبات صحة المعقولية
مقارنته الاخرى اعني مقارنة الحال للمحل وهي مستلزمة للمقارنة المطلقة فاذا صحت المقارنة المطلقة في ضمن مقارنة
الحال للمحل صحت في ضمن مقارنة المحل للحال بالطريق الاولى لكونها اشرف كما ذكرنا وهذا اقرب مما ذكروه وابعد عن
المناقشة واوفق بكلام المص كما لا يخفى المسئلة الثانية في القدرة على ما قالوا منها اي من الكيفيات النفسانية
القدرة وهي اخص من القوة ونوع منها قالوا الجسم من حيث هو جسم غير مؤثر والالتشارك الاجسام في الاثار بل انما يؤثر
بانضمام امر يقارنه ويسمى ذلك الامر الصفة المؤثرة والقوة وفسروها بانها مبدأ التغير في اخر من حيث هو اخر وهي
اما ان تؤثر مع الشعور او بدونه وعلى كلا التقديرين اما ان يتشابه التاثير او يختلف فهذه اربعة اقسام احدها

يمكن ان يعقل بان يكون عاقلا لغيره

لصحة المعقولية

الصفة

الصفة المقرونة بالشعور المتفقة في التأثير وهي القوة الفلكية الثاني المقرونة بالشعور المختلفة في التأثير وهي القوة
الحيوانية المسماة بالقدرة الثالث الصفة الغير المقرونة بالشعور المختلفة في التأثير وهي القوة النباتية الرابع الغير المقرونة
بالشعور المتشابه في التأثير وهي القوة الطبيعية فالقدرة صفة تؤثر على وفق الارادة فخرج ما لا يؤثر كالعلم اذ لا اثر له
وان توقف عليه تأثير القدرة وما يؤثر لا على وفق الارادة كالقوى الطبيعية وقيل هي ما هو مبدأ قريب للافعال
المختلفة فالقوة الفلكية قدرة على التفسير الاول دون الثاني والقوة النباتية بالعكس والقوة الحيوانية قدرة على التفسيرين
والقوة العنصرية ليست بقدرة على التفسيرين كذا في المواقف وفي شرح المقاصد ايضا مثل ذلك حيث قال اعتبر بعضهم في
كون القوة قدرة مقارنتها للقصد والشعور ففسر القدرة بصفة تؤثر على وفق الارادة وبعضهم اختلاف الآثار ففسرها
بصفة تكون مبدأ الافعال مختلفة ثم ذكر تفريع القوى الاربع على التعريفين ولا يخفى بعد التفسير الثاني ولا يبعد ان يكون
مراد المفسر الثاني اعتبار الاختلاف مع الارادة فان الارادة قد تكون متفننة كما في الحيوان وقد يكون غير متفننة كما
في الفلك فمآل التفسير الاول الى ان القدرة صفة تؤثر وفق الارادة مطلقا سواء كانت متفننة اولا ومآل التفسير الثاني الى
انها صفة تؤثر وفق الارادة المتفننة فقط فعلى الاول يتحقق القدرة في الفلك ايضا وعلى الثاني يختص بالحيوان هذا ثم
اورد انه في المواقف على التفسيرين القدرة الحادثة على رأي الاشاعرة فانها لا تؤثر وليست مبدأ للاثر واجاب في شرح المقاصد
بان المراد بالتأثير التأثير بالقوة بمعنى انها صفة شأنها التأثير والايجاد والقدرة الحادثة كذلك الا انها لم تؤثر
لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى والنزاع في انها بدون التأثير هل تسمى قدرة ام لا لفظي واعلم ان لفظ القوة وضعت اولا
للمعنى الذي به يتمكن الحيوان من مزاولة الافعال الشاقة من باب الحركات ولهذا المعنى المسمى بالقوة مبدأ واصل هو القدرة
اعني كون الحيوان بحيث ان شاء فعل وان شاء ترك ولازم هو ان لا ينفعل لشيء بسهولة ولا بضعف فان مزاول الحركات
اذا انفعل عنها صد ذلك عن اتمامها فلا جرم كان اللاانفعال دليلا على الشدة فنقلوا اسم القوة الى ذلك المبدأ اعني
القدرة والى ذلك اللازم اعني اللاانفعال ثم ان للقدرة وصفا كالجنس وهو الصفة المؤثرة ولازما وهو الامكان
لان القادر لما صح منه ان يفعل وان لا يفعل كان صدور الفعل منه بالامكان فكان امكان الفعل لازما للقدرة
فنقلوا اسم القوة من القدرة الى جنسها اعني الوصف المؤثر في غيره والى لازمها اعني الامكان وحده فقالوا للابيض انه
اسود بالقوة وسموا الحصول فعلا وان كان في الحقيقة انفعالا لان القوة بالمعنى الاول كانت متعلقة بالفعل فلما سمي
الامكان قوة سموا ما تعلق به الامكان اعني الحصول والوجود فعلا ثم ان المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط صالحا لان
يكون ضلعا لمربع مخصوص وبعضها غير صالح سموا ذلك المربع قوة للخط الذي يصلح ان يكون ضلعا له كانه امر ممكن
منه وخصوصا اذا تخيل ان حدوث هذا المربع انما هو بحركة ذلك الخط على مثل نفسه فالقوة بالمعنى الاول يقابلها الضعف
وبالثاني العجز وبالثالث سهولة الانفعال وبالرابع عدم التأثير وبالخامس الضرورة وبالسادس عدم كون الخط كذلك هذا
محصل ما في الشفاء واعلم ايضا ان القوة بحسب الاصطلاح يتناول القوى الفعلية والانفعالية اعني التي بها يحالها نحو الفعل
او الانفعال فلذلك احتاجوا في تعريفها الى التغير الشامل للفعل والانفعال وقد صرح بعضهم بان القوة المؤثرة يطلق على
القوة الانفعالية وادعى انهم ارادوا بالتأثير ههنا مطلقا سواء كان تأثيرا او تأثرا هذا وتقارن القدرة الطبيعية وكذا التغير
تقارن المزاج المقارن للشعور بعد موافقتهما اياهما في كونها صفة مؤثرة وقوة بمقارنة الشعور في الاول والمغايرة في
التابع في الثاني وهذا النشر على ترتيب اللف وانما كان تابع القدرة اي اثرها مغايرا لتابع المزاج واثره لان المزاج
كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع فيكون من جنس الكيفيات المحسوسة واثره من جنس اثرها وتأثيرها انما هو في ما

يجانسها

بجانسها ولهذا التغير اندفع ما في الحواشي الشريفية من انه يجوز ان يكون لمتبوع واحد باعتبار ان مختلفة توابع متنوعة
فتغاير التوابع لا يستلزم تعدد المتبوع انتهى فليتدبر والقدرة مصححة للفعل بالنسبة اى مصححة لنسبة الفعل الى الفاعل
اى يجعله بحيث يصح صدوره عنه ومعنى الصحة هو الجواز والامكان فاذا صح صدوره عنه صح عدم صدوره ايضا فيقيد
التصحيح خرج الايجاب فانه ليس يفيده وبقيد النسبة صحة الفعل في نفسه فانها غير محتاجة الى العلة لما مر سابقا من ان امكان
الممكن لازم لمهيته واللازم الانقلاب لوازم المهية غير مجعولة وتعلقها بالطرفين اى بالفعل والترك على السوا
على ما ذهب اليه الحكماء والمعتزلة لا بطرف واحد على ما ذهب اليه الاشاعرة وذلك لان معنى القدرة صحة الفعل والترك
معا لا صحة احدهما فقط وهذا والمعتزلة يدعون الضرورة فيه كما نقل عنهم في المواقف وتقدم القدرة على الفعل
فيكون قبله بقا خلافا للاشاعرة وبعض المعتزلة فانها تكون عندهم مع الفعل لا قبله واحتجت المعتزلة بوجوه ثلثة احدها
ان الكافر مكلف بالايمان حال الكفر اجماعا فلو لم يكن قادرا على الايمان حال الكفر لزم ان يكون تكليفه بالايمان تكليفا
بما لا يطاق اذ الايمان حال الكفر غير مقدور على ذلك التقدير بل لزم ان لا يتصور عصيان من احد اذ لا تكليف مع
العصيان لاستحالة طلب الحاصل ولا قدرة قبله فيكون التكليف بترك العصيان تكليفا بما لا يطاق وهو باطل بالاتفاق
لان من قال بجوازه لم يقل بوقوعه فضلا عن عمومه الى هذا الوجه اشار بقوله لتكليف الكافر وثانيها كون القدرة
مما يحتاج اليه الفعل ينافي كونها معه لان الفعل حال وجوده مستغن عن القدرة لا محالة والى هذا الوجه اشار بقوله
وللتنافي وثالثها لو لم تكن القدرة متقدمة على الفعل لزم اما حدوث قدرة الله تعالى او قدم العالم وكلاهما
مح واليه اشار بقوله ولزوم احد المحالين لولاه اى لو لا تقدم القدرة على الفعل واجيب عن الاول بانا لا نم ان
التكليف بالايمان او بترك العصيان قبل وقوعهما تكليف بغير المقدور وانما كان كك لو لم يكونا مقدورين اصلا وليس
كك بل هما مقدوران في الجملة اى في ثاني الحال وذلك يدفع تكليف ما لا يطاق وعن الثاني بان الحاجة انما هي
الى نفس القدرة لا الى سبقها بالزمان وهي حاصلة حين كون القدرة مع الفعل فلا منافاة وعن الثالث بان
الكلام في القدرة الحادثة المسماة بالاستطاعة والقدرة القديمة خارجة عن محل النزاع هذا والحق ان الدعوى
ضرورية وهذه الوجوه تنبيهات عليها كيف والقطع حاصل بقدرة القاعد وقت قعوده على القيام والقائم في
حال القيام على القعود بالوجدان واحتجت الاشاعرة ايضا بوجوه ثلثة احدها ان القدرة عرض والعرض لا يبقى زمانين
فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون العلة ولا يرد
النقض بالقدرة القديمة لانها ليست من قبيل الاعراض واجيب بعد تسليم امتناع بقاء الاعراض بان المح هو وجود
المع بدون ان يكون له علة اصلا واللازم هو وجوده بدون مقارنة العلة بل مع سبقها واستحالة ذلك نفس محل
النزاع الثاني ان الفعل حال عدمه ممتنع لاستحالة اجتماع الوجود والعدم ولا شيء من الممتنع بمقدور وفاقا الثالث
لو كانت القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه مح لانه يلزم من فرض وقوعه كون القدرة معه لا قبله
والوجهان منقوضان بان وجوابهما بعد النقض بالقدرة القديمة انه ان اريد بامتناع الفعل حال العدم امتناعه مع وصف
كونه معدوما فم لكنه لا ينافي المقدورية وامكان الحصول من القادر وان اريد امتناعه في زمان عدمه فمم بل هو ممكن
بان يحصل بدل عدمه الوجود كما هو شان ساير الممكنات هذا ولنعم ما جمع الامام الرازي بين المذهبين في المسئلة
بان القدرة قد يطلق على القوة العضلية التي هي مبدأ الاثار المختلفة في الحيوان بحيث متى انضم اليها الارادة كل واحد
من الضدين حصل دون الاخر ولا شك ان نسبتها الى الضدين على السواء وقد يطلق على القوة المستجمعة لشرائط

بخلاف القدرة واثرها التابع
لها فانهما من جنس الكيفيات النفسانية
وتاثيرها ليس فيها بجانسهما

التاثير

التاثير ولا شك في امتناع تعلقها بالضدين والا اجتمعا في الوجود بل هي بالنسبة الى كل مقدور وغيرها بالنسبة الى مقدور اخر لاختلاف الشرائط بحسب مقدور ومقدور فلعل الاشعري اراد بالقدرة المعنى الثاني فحكم بانها لا تتعلق بالضدين لا هي قبل الفعل والمعتزلة ارادوا بها المعنى الاول فذهبوا الى انها تتعلق بالضدين وانها قبل الفعل هذا وفي الحواشي بعدما نقل هذا الجمع قال وفيه بحث ولم يبين وجهه فقال الشارح هذا ملحق ببعض النسخ وتوجيهه ان القدرة الحادثة لما ليست مؤثرة عند الاشعري فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير انتهى واقول قد مر ان المراد من التاثير المعتبر في مفهوم القدرة هو التاثير بالقوة لا بالفعل فيندفع به هذا البحث ايضا كما اندفع به ايراده على تفسير القدرة على ما مر ثم اقول والعجب ان قول الاشعري بعدم التاثير في القدرة الحادثة مما يؤيد هذا الجمع فانه لو كان مراده من القدرة هو المعنى الاول لم يكن هذا القول مختصا به انه لم يقل احد بتاثير العلة الغير المستجمعة للشرائط واما المعتزلة فظاهر ان مرادهم لا يمكن ان يكون المعنى الثاني بل المتعين عندهم وعلى اصولهم هو المعنى الاول فليتثبت ولا يتحد وقوع المقدور مع تعدد القادر اي امتنع ان يقع مقدور واحد بقادرين كما امتنع ان يقع معلول واحد بعلتين مستقلتين على ما مر سابقا وفي الحواشي الشريفية انه انما يتم ههنا اذا كانت كل واحدة من القدرتين مؤثرة واما من زعم ان القدرة قد تكون كاسبة لا مؤثرة فقد جوز اجتماع قدرتين مؤثرة وكاسبة على مقدور واحد كما في افعال العباد الاختيارية ولكن لا يمكن وقوعه بهما ولم يجوز اجتماع مؤثرتين ولا كاسبتين انتهى وانما قيد بالوقوع لامكان تعلق القادرين بمقدور واحد بان يكون كل منهما قادرا عليه ولكن لا يمكن وقوعه بهما ولما ثبت ان الممتنع هو وقوع المقدور الواحد بقادرين لا تعلقهما به ثبت انه لا استبعاد في تماثلها اي تماثل افراد القدرة بان تكون قدرة الشخص على مقدور مماثلة لقدرته على مقدور اخر على ما توهم طائفة من المعتزلة بناء على انه لو جاز ذلك لكان حكم المتماثلين واحدا لجاز تعلق كل واحدة منهما على مقدور الاخرى فيلزم جواز تعلق قدرتين بل القادرين بمقدور واحد لكون حكم القدرتين بعينه حكم القادرين وثبت في الحكم السابق امتناعه وذلك لما عرفت ان الثابت في الحكم السابق انما هو وقوعهما لا تعلقهما به والقدرة تقابل العجز تقابل العدم والملكة على ما ذهب اليه ابو هاشم خلافا للاشاعرة وجمهور المعتزلة فانهم ذهبوا الى كون العجز ضدا للقدرة وادعوا التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع من الفعل والجواب انها مسلمة لكنها راجعة الى عدم القدرة في الزمن ووجودها في الممنوع وقال الامام لا دليل على كون العجز صفة وجودية ولا على كونه عدميا بل كلاهما محتمل كذا في شرح المواقف والحق على ما هو المستفاد من نقد المحصل ان العجز ان كان عبارة عن مثل ما يعرض للمرتعش ويمتاز به حركته عن حركة المختار كانت القدرة عبارة عن هيئة تعرض عند سلامة الاعضاء يعبر عنها بالتمكن او بما هو علة له فالقدرة وجودية والعجز ايضا وجودي ولعل الاشاعرة ذهبوا الى ذلك وان كانت القدرة عبارة عن الهيئة المذكورة والعجز عبارة عن عدم تلك الهيئة فالقدرة وجودية والعجز عدمي ولعل المعتزلة ذهبوا الى ذلك واما ان كانت القدرة عبارة عن سلامة الاعضاء التي هي عدم الآفة فيكون عدمية والعجز آفة تعرض الاعضاء فيكون وجودية فهذا لا يطابق شيئا من المذهبين كما لا يخفى ويضاد الخلق بالرفع ليكون فاعلا ايضا والمفعول محذوف اي ويضادها اي القدرة الخلق لتضاد احكامهما فان القدرة تقتضي تساوي نسبتها الى الطرفين كما مر بخلاف الخلق فانه ملكة للنفس يصدر بها عنها الفعل بلا روية وفكر فلا يكون الا متعلقا باحدهما فقط والفعل بالنصب عطف على الضمير المنصوب المحذوف اي ويضاد الخلق الفعل ايضا لتضاد احكامهما فان الفعل قد يكون تكليفا بخلاف الخلق وانما تعرضوا لتضاد الخلق الفعل بناء على ان كثيرا من الاخلاق يحصل بمزاولة الافعال كذا في الحواشي الشريفية واعلم ان الواقع في نسخة شرح العلامة انما هو بعاير بدل يضاد وذلك هو الصواب ولذلك قال الشارح القديم ان ما ذكره بين مغايرة الخلق للقدرة والفعل

لاتضادها

لاتضادهما ولعله اراد بالتضاد التغاير في المفهوم والصدق وقال المحشي الشريف وذلك لان كون الشيء صالحا لان يقع
به الصدان ومتساوي النسبة اليهما او كونه غير صالح لذلك متنافيان لا يصدقان على ذات واحدة من جهة واحدة فيمتنع
ان يتغاير القدرة والخلق اتحادا ذاتا واما اعتبارا واما تضادهما وامتناع اجتماعهما في محل فلا كيف والظاهر اجتماعهما في محل واحد
بالقياس الى فعل واحد وما يتوهم من ان بينك الصفتين المتنافيين لا زمتان لهما وتنافي اللازمين يستلزم امتناع اجتماع
هذين الملزومين فيجاب بان تنافي اللازمين الحقيقيين يستلزم تغاير الملزومين لا امتناع اجتماعهما في محل واحد والمقتضي
لامتناع الاجتماع هو تنافي اللوازم الانضمامية وهذه نكتة سرية قد يغفل عنها الاعلام فضلوا واضلوا وكذا كون الفعل
بحيث يكون تركه اذا كون الخلق على خلاف ذلك يدل على تغايرهما دون تضادهما فلعل اطلاق التضاد على التغاير في المفهوم
والصدق واطلاق الخاص على العام ويؤيده قول الامام في المحصل الفرق بين الخلق واصل القدرة وقوله وليس الخلق الفعل
انتهى كلام الشريف المسئلة الثالثة في اللذة والالم على ما قال ومنهما اي من الكيفيات النفسانية اللذة والالم
وهما من الوجدانيات البديهية التصور وقد يفسران تنبيها على تعيين المسمى وقال الشيخ في الاشارات اللذة هي ادراك ونيل
لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر وقال
في شرحه اما الادراك فقد مر شرح اسمه واما النيل فهو الاصابة والوجدان وانما لم يقتصر على الادراك لان ادراك الشيء
قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لا يكون الا بحصول ذاته واللذة لا يتحقق بما يساوي اللذيذ بل انما يتحقق بذاته وانما
لم يقتصر على النيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز وانما اورد هما معا لفقدان لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة
وقدم الاعم الدال بالحقيقة واردفه بالمخصص الدال بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي
ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله اليه وانما قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء
قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى شيء وهو لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك وهو يعتقده فيلتذ به
فالمعتبر كماليته عند المدرك لا في نفس الامر والكمال والخير ههنا اعني المنتسبين الى الغير هما حصول شيء لما من شانه ان يكون ذلك
الشيء له اي حصول شيء مناسب لشيء يصلح له او يليق به بالقياس الى ذلك الشيء والفرق بينهما ان ذلك الحصول يقتضي تبرئة
براءة من القوة لذلك الشيء فهو بذلك الاعتبار فقط كمال وباعتبار كونه مؤثرا خيرا وانما ذكرهما لتعلق اللذة بهما واخر ذكر معنى
الخير لانه يفيد تخصيصا ما لذلك المعنى وانما قال من حيث هو كذلك لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا من جهة دون جهة والالتذاذ
به يختص بالجهة التي هو منها كمال وخير وهذه ماهية اللذة ويقابلها ماهية الالم كما ذكره وهذا اقرب الى التحصيل من قولهم اللذة
ادراك الملائم والالم ادراك المنافي وان لم يعدل الشيخ عنه الى ما ذكره انتهى كلام شرح الاشارات والى تعريفهما الذي ذكره الشيخ
اشار ههنا بقوله وهما نوعان من الادراك مختصا يكون كل منهما مع النيل على ما مر بيانا وجعل ايراد الادراك والنيل
كليهما معا وعدم الاقتصار باحدهما فقط متلبسا كل منهما باضافة الى ما اضيف اليه اي وصول الملائم والمنافي تختلف
تلك الاضافة باعتبار اختلاف المضاف اليه اعني الملائم والمنافي بالقياس الى المدرك اشارة الى ما مر في شرح قول الشيخ ما هو عند
المدرك كمال وخير يحصل من هذا الكلام ان اللذة ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك ملائم وان الالم ادراك ونيل
لوصول لما هو عند المدرك مناف ومن اختلاف كل من الملائم والمنافي بالقياس الى المدرك يمكن ان يفهم ان المراد ادراك
كل منهما من حيث هو ملائم او مناف على ما هو المراد من الحيثية المذكورة في تعريف الشيخ فدل هذا الكلام على تعريفهما الذي
ذكره الشيخ بجميع اجزائه وهذا الاستنباط كسائر نظائره من مختصات هذا الشرح بفضل الله ومنه وليست اللذة خروجا
عن الحالة الطبيعية لا غير كذا وقع هذه العبارة في نسخ المتن وقيل انه سهو من القلم لان هذا الكلام رد لما زعمه

وانما قال ما هو عند المدرك من حيث هو كذلك

معنى

محمد بن

محمد بن زكريا الطبيب من ان اللذة هي العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها وبعبارة اخرى هي الخروج عن الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية واما الخروج عن الحالة الطبيعية فلا يثبت لذة عنده بل ذلك عنده هو الالم او سببه فالصواب هو احد هذين العبارتين فعنده لذة الاكل هي زوال الم الجوع ولذة الوقاع زوال الم دغدغة المني لا وعيه وهكذا قال ان الامور المستمرة لا يشعر بها فاذا تجدد زوال الحالة غير طبيعية الى الحالة طبيعية يشعر بها فقد قارن ادراك الحالة ذلك الزوال الذى هو اللذة فظنوا ان ادراك الحالة الطبيعية اى الملائمة هو اللذة فقد اخذ واما بالعرض مكان ما بالذات وقال الامام فى الملخص ان اللذة لا يتم لنا الا بالادراك والادراك الحسى سيما اللمس انما يحصل بالانفعال عن الضد فاذا استمرت الكيفية لم يحصل الانفعال فلم يحصل الشعور واللذة فلا يتم الا عند تبدل الحال الغير الطبيعي فظن الرازى ان اللذة نفسها هى ذلك الانفعال والخروج عن تلك الحالة الغير الطبيعية فقد اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وهو ظن فاسد فان الانسان قد يلتذ بالنظر الى الوجه الحسن وبالوقوف على مسئلة علمية وبوصول مال اليه من غير ان يخطر بباله هذه الاشياء قبل وصولها اليه حتى يكون له حالة غير طبيعية وشوق الى تلك الاشياء فيزول بوجدانها ضرر الشوق اليها فان قيل انه كان مدركا الكليات هذه الاشياء ومشتاقا اليها فى ضمن جميع جزئياتها وملتا بها بفقدانها وان لم يكن له شعور بهذه المعينات فاذا حصلت له هذه الجزئيات زال عنه بعض ذلك الالم واذا لحصل له جزئيات اخر زال البعض الاخر وهكذا فلا تتحقق لذة بلا زوال الم قلنا قد يدعى حصول اللذة بوجدان الامور المذكورة بلا سابقة شوق اليها ولو اجمالا كما فى ادراك الذائقة الحلاوة اول مرة قال شارح المقاصد واعلم ان زعم محمد بن زكريا ابن سينا وغيره بانه قد يحصل اللذة من غير سابقة الم او حالة غير طبيعية كما فى مصادفة مال وعطا العلم بلا من غير طلب وشوق لا على التفصيل ولا على الاجمال بان لم يخطر ذلك قط لا جزئيا ولا كليا وكذا فى ادراك الذائقة الحلاوة اول مرة وقد يحصل ذلك التبدل من غير لذة كما فى حصول الصحة على التدريج وفى ورود المستلذات من الطعوم والروائح والاصوات وغيرها على من له غاية الشوق الى ذلك وقد عرض له شاغل عن الشعور بذلك وقد يستند الالم الى التفرق اى تفرق الاتصال كما انه قد يستند الى سوء المزاج وهو على قسمين متفق ومختلف فالمتفق هو مزاج غير طبيعى يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعى ويتمكن فيه كانه المزاج الطبيعى والمختلف مزاج غير طبيعى يرد على العضو ولا يبطل مزاجه الطبيعى بل يخرجه عن الاعتدال والمولم من هذين هو سوء المزاج المختلف وذلك لان شرط الاحساس هو مخالفة ما بين كيفيتى الحاس والمحسوس اذ مع الاتفاق لا يحصل التاثر فلا يكون احساس فاذا تمكنت الكيفية المنافرة فى العضو وازالت الكيفية الاصلية للعضو فليس ثمة كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل وانفعال فلا يحس بالمنافرة واما فى سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فيتحقق المنافاة والاحساس بالمنافر الذى هو الالم الا ترى ان حرارة المدقوق اكثر من حرارة صاحب الغب ولهذا يذوب اعضاء المدقوق مع ان حرارة الغب محسوس شديد دون حرارة الدق فان صاحب الغب يجد التهابا ويضطرب اضطرابا بخلاف المدقوق وهذا اعنى اسناد الالم تارة الى سوء المزاج المختلف هو مذهب الشيخ واما مذهب جالينوس فهو ان السبب الذاتى للالم انما هو تفرق الاتصال لا سبب له بوجوه منها انه عدمى والالم وجودى والعدمى لا يكون سببا للوجودى ومنها ان الالم قد يتخلف عن تفرق الاتصال فان من عمر بدنه بسكين حاد فى الغاية لم يحس بالالم الا بعد زمان حتى اذا حصل له سوء المزاج تالم فلا يكون التفرق سببا ذاتيا له والالم يتخلف عنه ومنها ان الغذاء الحيوانى يوجب تفرق اجزائه ابدا فيلزم ان يكون متالما دائما فان التغذى مداخلة الغذاء لجميع الاجزاء ولا يتصور هذه المداخلة الا بتفرق ما بين الاجزاء وهو حاصل دائما فالتفرق ايضا حاصل دائما ومنها ان تفرق الاتصال فى الجراحة

العظيمة

العظيمة اكثر منه فى لسعة العقرب فوجب ان يكون ايلام الجراحة اقوى من ايلام اللسعة وليس كذلك واجيب عن الاول بمنع كون تفرق
التفرق عدميا بل هو عبارة عن حركة الاجزاء بعضها عن بعض ولو سلم فلعله قد يكون سببا للوجودى بان يتصف به امر ذو حال
منه
وبيصبر بسببه الانفصال سببا له وعن الثانى والثالث بان المراد بالسبب الذاتى ما لا يحتاج الى سبب متوسط بينه وبين
المسبب فجاز ان يكون مشروطا بشرط يتخلف عن المسبب لفقدانه على ان التفرق الحاصل فى الاجزاء بالاغتذاء وان كان منكرا
لكنه منصغر مستمر فلا يحس به لصغره واستمراره وعن الرابع بانه انما يلزم لو كان الم لسعة العقرب لتفرق الاتصال وليس
كذلك بل انما هو لكيفية تحصل بواسطة سمية من سوء مزاج مختلف هو اقوى تاثيرا من الجراحة العظيمة وكل منهما اى من اللذة والالم
حسى وعقلى حسب انقسام الادراك اليهما بيان ذلك انك قد عرفت ان اللذة ادراك ونيل لحصول ما هو خير وموثر
عند المدرك والادراك على قسمين حسى وعقلى فكما ان لكل من الحواس ما هو خير ومؤثر عنده كالتكيف بكيفية
الحلاوة للذائقة وبكيفية الالوان الحسنة والاشكال المستحسنة للباصرة وبكيفية الاصوات الرخيمة والنغمات
المتناسبة للسامعة وبكيفية الروائح الطيبة للشامة وبكيفية السطوح الناعمة والكيفيات الملائمة للامسة وكتصور
الغلبة والمعانى المرجوة للواهمة وكتذكرها للذاكرة فاذا نالت هذه القوى تلك الكمالات المؤثرة لها التذت بها
كذلك للقوة العاقلة ايضا كمال وخير مؤثر عندها هو ان يتمثل فيها بقدر الطاقة جلية الحق سبحانه وصفاته وافعاله
ونظام الوجود على ما هو عليه على الوجه اليقينى البرهانى المبرا عن شوائب الاوهام فاذا نالت هذا الكمال والخير المؤثر
عندها التذت به لا محالة فتحقق حقا اللذة ههنا كما تحقق هناك وهى ههنا اقوى مما هناك لكون ادراك العقل
اتم من ادراك الحس لكونه واصلا الى كنه الاشياء وحقايقها بخلاف ادراك الحس لكونه واقفا عند سطوح
الاجسام وظواهرها ولكون مدرك العقل اشرف وابهى لتجرده عن الشوائب المادية والعوارض الجسمانية التى
هى منبع الخسة ومعدن الدناءة بل لا نسبة لهذه اللذة الى تلك اللذات كما لا نسبة لمدرك العقل الى تلك لمدركات
على ما بينا والى هذا اشار بقوله وهوى العقلى اقوى ولذلك ترى اللذين او تواحظا منها يستحقرون طيبات
الحيوة الدنيا ولا يصدنك عن هذه الثقافة طائفة منهم الى شئ من شهواتها فان ذلك منهم ليس من حيث انها
لذات حسية مرغوب فيها بل من حيث انها بانضمامها اليهم وسائل تلك اللذة العظمى على ما قاله المحقق الشريف فثبت تحقق
اللذة العقلية وكونها اقوى من اللذات الحسية وهذا رد لمن زعم من اهل النظر انه لا لذة الا فى المحسوسات وهذه
اللذة العقلية ثابتة لسائر المجردات العقلية والذوات القدسية على طبقاتها وتفاوت مراتبها بل للمبدأ الاول
الاول
جل شانه وان لم يتعارف اطلاق لفظ اللذة على ما هناك ولذلك قال الشيخ فى الاشارات اجل مبتهج بشئ هو
بذاته لانه اشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذى هو برئ عن طبيعة الامكان والعدم وهما منبعا الشر
ولا شاغل له عنه وقال المص فى شرحه وانما ترك لفظ اللذة واستعمل بدلها الابتهاج لان اطلاقها على الواجب
الاول وما يليه ليس بمتعارف عند الجمهور انتهى ثم انه كل شئ يتصور به اللذة والابتهاج يتصور به العشق ولذلك
قال الشيخ بعد كلامه المنقول والعشق الحقيقى هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما والشوق هو الحركة الى تتميم هذا
الابتهاج اذا كانت الصورة متمثلة من وجه كما يتمثل فى الخيال غير متمثلة من وجه كما يتفق ان لا يكون متمثلة فى الحس
حتى يكون تمام التمثل الحسى للامر الحسى وكل مشتاق فانه قد نال شيئا ما وفاته شئ واما العشق فمعنى اخر فالاول
عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غيره او لم يعشق ولكنه ليس لا يعشق من غيره بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن
اشياء كثيرة من غيره وقال المص فى شرحه واعلم ان كل خير مؤثر وادراك المؤثر من حيث هو مؤثر حب له والحب اذا فرط

سمي عشقا وكلما كان الادراك اتم والمدرك اشد خيرية كان العشق اشد والادراك التام لا يكون الا مع الوصول
التام فالعشق التام لا يكون الا مع الوصول التام ويكون ذلك على ما هو لذة تامة وابتهاجا تاما فاذن العشق الحقيقي
هو الابتهاج بتصور حضور ذات ما هي المعشوقة ثم لما كان الشوق عندنا من لوازم العشق وربما يشتبه احدهما بالاخر اشار
الى الشوق ايضا وذكر انه الحركة الى تتميم هذا الابتهاج ولا يتصور ذلك الا اذا كان المعشوق حاضرا من وجه غائبا من وجه
ثم اثبت العشق الحقيقي للاول تعالى لحصول معناه هنالك فانه الخير المطلق وادراكه لذاته اتم الادراكات ولم يتحاش عن اطلاق
هذا اللفظ عليه وان كان غير مستعمل عند الجمهور لانه مستعمل في عرف الالهيين من الحكماء والمحققين من اهل الذوق
ونزه الله تعالى عن الشوق اذ لا يمكن ان يغيب عنه شيء وبين انه عاشق لذاته معشوق لذاته من غيره ووقع كثرة فيه ومعشوق ايضا
لغيره انتهى واذا عرفت الامر في اللذة فقس عليه حال الالم فالالام العقلية اشد من الالام الحسية بل لا نسبة لها اليها
اعاذنا الله عنهما جميعا بفضله وكرمه المسئلة الرابعة في الارادة والكراهة على ما قال ومنها اي من الكيفيات
النفسانية الارادة والكراهة ويشبه ان يكون معناهما واضحا عند العقل غير مشتبه بغيرهما الا انه يعسر تعريفهما والتعبير
عنهما بما يفيد تصورهما ولذلك اختلف فيهما فذهب كثير من المعتزلة كابي الهذيل والنظام والجاحظ والبلخي الى ان
الارادة هي اعتقاد القادر النفع والمصلحة في الفعل له ولغيره ممن يؤثر خيره سواء كان يقينيا او غيره والكراهة اعتقاد
المضرة والمفسدة في الفعل كذلك واختاره المص واشار اليه بقوله وهما نوعان من العلم اي بمعنى الاعم قالوا ان نسبة
قدرة القادر الى طرفي المقدور على السواء فاذا اعتقد نفعا في احد طرفيه يرجح ذلك الطرف عنده وصار
هذا الاعتقاد مع القدرة مخصصا لوقوعه منه وذهب جماعة منهم الى انهما زائدتان على العلم بل الارادة ميل يعقب اعتقاد
النفع او ظنه بل مع كون النفع بحيث يمكن وصوله من غير مانع من تعب ومعارضة وما ذكر من الميل انما يحصل لمن لا يقدر
على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة اما في القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور كالشوق الى المحبوب لمن لم يكن واصلا
اليه واما الواصل اليه فلا شوق له وذهب الاشاعرة الى انها صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع قالوا فان
الارادة قد تكون بدون اعتقاد النفع او ميل يتبعه فلا يكون شيء منهما لازما لها فضلا عن ان يكون نفسها وذلك كما
في الامثلة التي يرجح فيها المختار احد الامرين المتساويين من جميع الوجوه بمجرد ارادته من غير توقف في طلب المرجح بالضرورة
كطريقي الهارب ورغيفي الجائع وقدحي العطشان والجواب انا لا نسلم تساويهما في نفس الامر لم يستبعد منع اختيار
احد الامرين وانما يستبعد عند فرض التساوي وهو لا يستلزم الوقوع وعلى تقدير تسليم الوقوع في نفس الامر
لا يستلزم التساوي في اعتقاد المختار بل الظاهر انه يترجح عنده احد الامرين فلذلك لا يتوقف ولو لم يترجح لتوقف
البتة بالضرورة العقلية لعدم المرجح والضرورة التي ادعيتموها ضرورة الوهم لا حجة للاحتمال ان المذكور وليس يلزم
من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور فلعل الدهشة وغيرها في تلك الحالة صارت سببا لعدم اثبات
الشعور في الحافظة فلاجل ذلك لا يعرف الهارب الان انه كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة على انه قد قيل انه اذا فرض
تساوي الطريقين مثلا في جانب الهارب فان طبيعته تقتضي سلوك الطريق الذي على يساره لان القوة في اليمين اكثر
والقوي يدفع الضعيف كما هو المشاهد في من يدور على عقبه واما في القدحين والرغيفين فيختار ما هو اقرب الى
اليمين واذا عرفت الحال في الارادة فقس عليه الكراهة فانها اما علم بالضرر والمفسدة كما عرفت او ميل يعقب الوقوع
بعقبه او صفة مخصصة لعدم الوقوع على اختلاف المذاهب في الارادة واحدهما اي كل من الارادة والكراهة لازم
اي للاخر مع التقابل اي مع تقابل متعلقيهما يعني ان ارادة الشيء مستلزمة للكراهة عن مقابله من حيث هو مقابله و

كراهة الشيء

كراهة الشيء مستلزمة لارادة مقابله كذلك وذلك لشرط الشعور بالمقابل وهذا مختار القاضي والغزالي والدليل على
ذلك انه عند ارادة الفعل لو لم يكن الترك من حيث هو ترك له مكروها لزم ان يكون مرادا ايضا وارادة المتقابلين ممتنعان
فيلزم اجتماع المتقابلين هذا غاية التقرير وبقيد الحيثية اندفع عنه انه يجوز ارادة كل من المتقابلين من وجه فلا
يلزم اجتماع المتقابلين من وجه الاتحاد فمع ان الفعل المراد بوجه ليس مقابله الاترك من هذا الوجه لا من وجه اخر فليتدبر
وذهب الاشعري وكثير من اصحابه الى ان ارادة الشيء نفس كراهة ضده اذ لو كانتا غيرها فاما مثلها او ضدها فلا يكون
يجامعها لامتناع اجتماع المثلين والضدين واما مخالفها اي مغاير غير مماثل ولا مضاد فيجامع ضدها اذ المخالف
للشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده كالحركة المخالفة للسواد فانها مجامعة له وتجامع البياض ايضا ولكن ضد كراهة الضد
هو ارادة الضد فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده وهما متضادتان كما مر وكذا ضد ارادة الشيء
ارادة الضد فيلزم جواز اجتماع كراهة الضد مع ارادته وهو ح والجواب انا لا نم ان مخالف الشيء يجامع ضده لجواز
ان يكون الشيء ومخالفه متلازمين والملزوم يمتنع اجتماعه مع ضد لازمه وان يكون شيء واحد ضدا للمتخالفين كالنوم
وهو ضد للعلم والقدرة على ان شرط كراهة الضد الشعور به اتفاقا وضرورة وقد لا يشعر به فينفك ارادة الشيء عن
كراهة ضده فلا يكون نفسها ومنهم من قال المراد ان ارادة الشيء عين كراهة ضده حال الشعور بالضد وهذا مما لا يلتفت
اليه كما لا يخفى وذهب الباقون الى تغايرهما من غير استلزام بناء على جواز ارادة كل من الضدين من وجه واختاره صاحب
المواقف وانت خبير بانه يتوقف على كون المراد من الضدين في هذا المقام هما المصطلحين والظ انهم اطلقوا الضد
على المتقابلين مط على ما اشعر به كلام المص وح يرد عليه المتقابلان بالايجاب والسلب اعني الفعل والترك على ما مر انفا
وايضا انما يتاتى ذلك على تفسير الارادة بالعلم او بما يعقبه من الميل على ما هو مذهب المعتزلة واما اذا فسرت بالصفة
المخصصة على ما هو راي الاشاعرة فلا لان ارادة الضدين ح يستلزم اجتماعهما كما لا يخفى ويتغاير اعتبارهما اي
اعتبار الارادة والكراهة بالنسبة الى الفاعل وغيره فان ارادة الفاعل القديم اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه فهي موجبة
للمراد باتفاق من الحكما والمليين واذا تعلقت بفعل من افعال غيره فهي موجبة ايضا عند الاشاعرة دون غيرهم وارادة الفاعل
الحادث اعني العبد اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه كانت الارادة قصدا الى الفعل لا عزما عليه والمراد من القصد ما نجده من
انفسنا حال ايجادنا الفعل فهي موجبة ايضا عند اكثر المعتزلة بخلاف ما اذا كانت عزما لتقدم العزم على الفعل زمانا
وربما يزول بزوال شرط او حدوث مانع وعند الاشاعرة وجماعة من المعتزلة كالجبائيين وطائفة من المتاخرين
غير موجبة سواء كانت قصدا او عزما واما ارادة غير الفاعل فغير موجبة اصلا سواء كان الغير قديما او حادثا فان
ارادة القديم وان كانت موجبة لافعال العباد عند الاشاعرة لكنه هو الفاعل لها حقيقة عندهم دون العباد فقد
وقد يتعلقان اي الارادة والكراهة بذاتيهما فان الارادة قد تتعلق بالارادة وبالكراهة بان يريد الانسان ارادته
لشيء او كراهته له وكذا الكراهة ولا يلزم منه كون الشيء مرادا ومكروها لان ارادة الكراهة وكراهة الارادة
لا يوجب ارادة المكروه وكراهة المراد وهذا بخلاف الشهوة والنفرة فانه لا معنى لاشتهاء الانسان شهوته لشيء الا
بمعنى الارادة كما قيل للمريض اي شيء تشتهي فقال اشتهي ان اشتهي وكذا النفرة لا يتعلق بالنفرة فهذا هو الفرق بين الارادة
والشهوة والكراهة والنفرة واما ما توهم صاحب المواقف من ان هذا انما يتاتى على تفسير الارادة بالعلم او بما
يعقبه واما اذا فسرت بالصفة المخصصة فتعلقها لا يكون الا مقدورا فيمتنع تعلقها بالارادة او بالكراهة والعكس
لان ارادتنا ليست مقدورة لنا والا احتاج حصولها فينا الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهى فقد فسره شارح المقاصد

المقاصد بان هذا التفسير لا يقتضي كون متعلقها مقدورا والجواز كونها صفة تتعلق بالمقدور وغيره ويكون من شانها
تخصيص احد طرفي المقدور ولهذا جاز ارادة الحيوة والموت وفي آخره وهو ان الانسان قد يريد ما لا يشتهيه كشرب الدواء البشع
وقد يشتهي ما لا يريده كتناول الطعام حال الاحتماء **المسئلة الخامسة** في الحيوة والمراد بها المختصة بذوي
من الاحياء وانما ذكرها ههنا اعني بعد ذكر الكيفيات النفسانية التي قد مضى ذكرها من العلم والقدرة والارادة والكراهة
الى غير ذلك وقبل الكيفيات النفسانية التي سيأتي ذكرها من الصحة والمرض والفرح والحزن وغير ذلك للاشارة الى الفرق
بين القبيلتين فان افتقار الكيفيات الاتية الى الحيوة ظاهر جدا لعدم تحققها في غير الاحياء من الجمادات بخلاف المذكورة
لتحققها في المجردات فان الحيوة وان كانت متحققة فيها لكنها بمعنى آخر كما سيأتي في الالهيات فلذلك قال وهذه الكيفيات
النفسانية المذكورة تفتقر اذا تحققت في الاحياء الى الحيوة بمعنى ان شيئا من الجمادات ليس بقابل للعلم والقدرة
مثلا ما لم يكن حيا باتفاق من الحكماء والمتكلمين وهي صفة تقتضي الحس والحركة الارادية اي قوتهما المتميز عنهما مشروطة
باعتدال المزاج النوعي اذا كانت متحققة عندنا اي في الحيوانات احترازا عن الحيوة المتحققة في الافلاك فانها غير مشروطة
بالمزاج والاعتدال لكونها بسائط والمراد بالاعتدال النوعي هو ان لكل نوع من انواع المركبات مزاجا خاصا هو
اعدل الامزجة بالقياس اليه بحيث اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع فاذا حصل في المركب اعتدال يليق بنوع
من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة وينبعث منها قوى الحس والحركة وتحققوا مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة و
لقوة التغذية الحيوانية بوجودها في العضو المفلوج وفي العضو الذابل ولا يتسارع اليهما التعفن كما في الميت بدون
الحس والحركة في المفلوج وبدون التغذية في الذابل فليتأمل فلا بد للحيوة من البنية اي البدن المؤلف من العناصر ليمكن
تحقق المزاج الذي اعتداله شرط في الحيوة وايضا يفتقر الحيوة الى الروح الحيواني الذي هو جسم لطيف بخاري يتكون من
لطايف الاخلاط وينبعث من التجويف الايسر للقلب ويسري الى البدن في عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين والى هذا
اعني اشتراط الحيوة باعتدال المزاج والبنية والروح الحيواني ذهبت الفلاسفة وكثير من المعتزلة بناء على ما يشاهد من
زوال الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء وانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح في العضو المربوط
ربطا شديدا يمنع نفوذه فحكموا بقوة الحدس ومساعدة التجربة بان هذه الثلثة شرط للحيوة واما الاشاعرة بل جمهور المتكلمين
فمنعوا هذا الاشتراط وقطعوا بالجواز ان يخلق الله الحيوة في البسائط بل في الجزء الذي لا يتجزى ولا شك في امكان ذلك
امكانا ذاتيا واما الوقوع فكلا الامرين طريق خرق العادة واما استدلالهم بان الحيوة لو اشترطت بالبنية فاما ان
تقوم حيوة واحدة بجزئين فيلزم قيام عرض بموضوعين واما بكل جزء حيوة مشروطا بالقيام بالاخر فيلزم الدور او بعضه
مشروط به فيلزم الترجيح بلا مرجح لتماثل الاجزاء ولا يجوز قيامها بالبعض فقط لاسباب خارجية والا لكان الحي ذلك البعض
لا البنية المؤلفة فقد اجيب عنه بقيامها بالمجموع الذي هو البنية او بكل جزء ويكون الاشتراط بطريق المعية دون التقدم
او بالبعض مشروطا بالاخر دون عكس لتخالف اجزاء البنية بالحقيقة وهي العناصر ولا يلزم عدم اشتراط البنية التي هي
المجموع اذ عدم الاشتراط بقيام الحيوة بالجزء الاول لا يستلزم عدم الاشتراط بوجود الجزء الاول الذي به يتحقق البنية
وتقابل الحيوة الموت تقابل العدم والملكة لكونه عبارة عن زوال الحيوة عمن اتصف بالحيوة وقيل انه كيفية وجودية
تضاد الحيوة بدليل قوله تعالى خلق الموت والحيوة واجيب بان المراد بالخلق التقدير وهو يتعلق بالوجودي والعدمي على
ان العدمي قد يكون له حظ من الوجود حيث يتصف به الموجود كالعمى على ما مر مرارا فيكون متعلقا للايجاد **المسئلة**
السادسة في بواقي الكيفيات النفسانية على ما قاله من الكيفيات النفسانية الصحة واختلف بعد الاتفاق

على كونها

بل كونها من الكيفيات النفسانية فى انها هل يكون حالا ايضا كما يكون ملكة او لا يكون الا ملكة فعلى الاولى فيها الشيخ
القانون بانها ملكة او حالة يصدر عنها الافعال عن الموضوع لها سليمة وليست كما ترى والترديد بيانا لما فى التحديد بيانا به
على انها يكون من القبيلتين وهذا معنى ما قال الامام لا يلزم من الشك فى اندراج الصحة تحت الحال او الملكة شك فى
شئ من مقومات الصحة بل فى بعض عوارضها لان التخالف بين الحال والملكة انما هو بعارض الرسوخ وعدمه انما قدم
الملكة لكونها صحة بالاتفاق ولكونها غاية الحال والغاية متقدمة فى تعليمه وهذا التعريف يشمل صحة الانسان
وغيره من الحيوانات وعلى الثانى عرفها فى الشفاء بانها ملكة فى الجسم الحيوانى تصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية و
غيرها على المجرى الطبيعى غير مأوفة وفى هذا التعريف شائبة تكرار لان الملكة من الكيفيات النفسانية اى المختصة
بذوات الانفس اللهم الا ان يراد بالملكة الحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفيات او كلاهما خلاف الاصطلاح او
يراد بالانفس ما يعم النباتية وعلى هذا يبتنى كلام الامام من ان تعريف القانون يتناول لصحة النبات ايضا وهو ما
اذا كان افعاله من الجذب والهضم سليمة واما ما ذكر فى موضع اخر من القانون الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان
فى مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فيبتنى على ان الصحة المبحوث عنها فى الطب هى صحة
الانسان والمراد بصحة الافعال وسلامتها خلوصها عن الافة وكونها على المجرى الطبيعى على ما يناسب الى نفسه
فلا يكون تعريف صحة البدن والعضو بها تعريفا للشئ بنفسه هذا ما قال الامام ان الصحة فى الافعال امر محسوس و
البدن غير محسوس وتعريف غير المحسوس بالمحسوس جائز واما الاعتراض على التعريف الاول من القانون بان قوله
يصدر عنها الافعال مشعر بان المبدا هى تلك الملكة او الحال وقوله عن الموضوع مشعر بان الموضوع اى البدن او العضو
فاجيب عنه بوجهين احدهما ان الصحة مبدا فاعلى والموضوع قابلى والمعنى كيفية تصدر عنها الافعال الكائنة فيه
الحاصلة فيه وثانيهما ان الموضوع فاعل والصحة واسطة بمنزلة العلة الغائية والمعنى بحيث لاجلها او بواسطتها
الافعال عن الموضوع وتحقيقه ان القوى الجسمانية لا يصدر عنها افعالها الا بشركة من موضوعاتها فان السخونة
والنارية علة لكون النار مسخنة فالمراد ان الصحة علة لصيرورة البدن مصدرا للفعل السليم كذا فى شرح
المقاصد والمرض وقد عرفه الشيخ فى القانون بانه هيئة مضادة للصحة اى ملكة او حالة تصدر عنها الافعال
من الموضوع لها غير سليمة وقال مثل ذلك فى ثالث شانيه فاطيقوريس الشفا وهذا صريح فى ان بينهما تقابل التضاد لكن
ما ذكر فى ثالثها حيث قال ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة فهو عدم لشئ يعنى من حيث هو مزاج او الم مشعر بان بينهما
تقابل الملكة والعدم واشار الامام فى المباحث المشرقية الى الجمع بين كلاميه بان عند الصحة هيئة هى مبدا
لسلامة الافعال وعند المرض يزول تلك الهيئة هى مبدا للافة فى الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة
الاولى وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل التضاد وقال
شارح المقاصد كانه يريد ان لفظ المرض مشترك بين الامرين وحقيقة فى احدهما ومجاز فى الاخر والا فلا كلام
بحاله وفى شرح المواقف بعد نقل كلام الامام ان الاظهر ان يقال ان اكتفى فى المرض بعدم سلامة الافعال كان
بينه وعدم الصحة المقتضية للسلامة وان اثبت هناك افة وجودية فلا بد من اثبات هيئة تقتضيها وكان الشيخ متردد
فى ذلك وقيل المراد ان بينهما تقابل العدم والملكة بحسب التحقيق وتقابل التضاد بحسب الشهرة حيث لم يعتبر الجمهور
فى التضاد كونهما وجوديين بل اعتبار ذلك انما هو بحسب الاصطلاح وقد صرح الشيخ بذلك حيث قال ان احد الضدين
فى التضاد المشهورى قد يكون عدما للاخر كالسكون للحركة والمرض للصحة على ما مر فى بحث التقابل وجه

ان قوله

ان قوله هيئة مضادة ظاهرة فى كون المرض امرا وجوديا واما اعتراض الامام على جعل الصحة والمرض من الكيفيات
النفسانية بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج سوء التركيب تفرق الاتصال ولا شئ منها داخلا تحت
الكيفية النفسانية اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية الغريبة التى بها تخرج المزاج عن الاعتدال على ما يصرح به مثال الحمى
حرارة كذا وهى من الكيفيات المحسوسة واما كون تلك الكيفية غريبة منافرة وهو من باب المضاف واما الضاف المبنى بها
وهو من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عدد او شكل او وضع او انسداد مجرى يخل بالافعال
وظاهر ان شيئا منها ليس من الكيفيات النفسانية واما تفرق الاتصال فلانه عدمى ليس بداخل تحت مقولة اذا لم يدخل المرض
تحت الكيفيات النفسانية لم يدخل الصحة تحتها لكونه مقابلا لها فقد اجيب عنه بان تقسيم المرض الى هذه الانواع الثلثة مسامحة
والمقصود ان انواع المرض كيفيات نفسانية غير معتدلة تابعة للامور المذكورة ومخلة بالافعال هنا واذا عرفت ان المرض
خلاف الصحة وقابلها وان الكيفية التى بها يصدر الافعال عن موضوعها ان كانت الافعال سليمة فهى الصحة وان كانت
غير سليمة فهى المرض عرفت ان لا واسطة بين الصحة والمرض اذ لا خروج عن النفى والاثبات وجالينوس اثبت بينهما واسطة
ومنه فقال الناقه بعض اعضائه آفة او بمرض مدة كالشتاء ويصح مدة كالصيف كالصبيح والمريض وانت تعلم ان ذلك انما هو
لاهمال شروط التقابل من اتحاد المحل والزمان والجهة واذا روعى هذه الشروط فلا واسطة بينهما قال الشيخ من ظن ان
بين الصحة والمرض وسطا هو لا صحة ولا مرض فقد نسى الشرائط التى يجب ان تراعى فى ماله وسط وما ليس له وسط وتلك
الشرائط ان يفرض الموضوع واحدا بعينه فى زمان واحد ويكون الجهة والاعتبار واحدة ثم ان جاز ان يخلو الموضوع
عنهما كان هناك واسطة والا فلا واذا فرض انسان واحد واعتبر منه عضو واحد فى زمان واحد فلا بد ان يكون اما
معتدل المزاج سوى التركيب بحيث يكون فعله سليما واما ان لا يكون كذلك فلا واسطة الا ان يحد الصحة والمرض بحد آخر
ويشترط فيه شروط لا حاجة اليها والفرح وهو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح الى الخارج السبب قليلا قليلا طلبا
للوصول الى الملذ والسبب المعد لاصل الفرح هو كون حامله اعنى الروح الذى فى القلب على افضل احواله فى الكم بان يكون
كثير الاحلى ان زيادة الجوهر يوجب زيادة القوة ولان مع الكثرة يبقى قسط واف منه فى المبدأ الذى هو القلب وقسط
واف للانبساط الذى يكون عند الفرح لان القليل يحلله الطبيعة وتضبطه هناك ولا يمكنه من الانبساط وفى
الكيف بان يكون معتدلا فى اللطافة والغلظ وان يكون شديد الصفاء والنورانية والاسباب الفاعلة للفرح هيئات
نفسانية والاصل فيها تخيل الكمال اما العلم او القدرة ويندرج فى هذه الاسباب الاحساس بالمحسوسات الملائمة والتمكن
من تحصيل المراد والاستيلاء على الغير وتذكر ذلك الاستيلاء والخروج عن الامور المولمة وتذكر الامور الملذة والغم
وهو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح الى الداخل خوفا من موذ واقع والى الخارج طلبا للانتقام حيث يصحبه غضب
وحزن فالغضب يلزمه الحركة الى الداخل والاسباب المعدة لاصل الغم هى مقابلات المعدة لاصل الفرح والفاعلة للغم
مقابلات الفاعلة للفرح والغضب هو ما يتبعها حركة الروح الى الخارج دفعة طلبا للانتقام والحزن وهو ما يتبعها
حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا هربا من الموذى والهم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر يتصور
منه خير متوقع او شر منتظر فهو مركب من رجاء وخوف فايهما غلب على الفكر تحركت النفس الى جهته فللخير المتوقع الى الخارج
وللشر المنتظر الى الداخل والخجل وهو ما يتبعها حركة الروح ايضا الى الداخل والخارج لانه كالمركب من فزع وفرح حيث
ينقبض الروح اولا الى الداخل ثم يخطر بباله انه ليس فيه كثير ضرر فينبسط ثانيا والحمل ويتبعه فى تحققه امران الاول غضب
ثابت لينفر بصورة الموذى فى الخيال فيشتاق النفس الى الانتقام والثانى ان الانتقام ليس فى غاية السهولة والا كان

كالحاصل

كالحاصل فالابتداء الشوق الى تحصيله ولذلك لا يوجد الحقد للمملوك مع رعيته ولا في غاية الضعوبة والامكان كالمعدوم فلا ابتداء في البرايا سيه ولذلك لا يوجد للرعية مع الملوك واما الخوف وهو ما يتبعه حركة الروح الى الداخل دفعة هربا من المؤذي وتوقعه القرع فليس بموجود في نسختي الشرحين القديمين وموجود في نسخة شرح القوشجي بدل الغم وجميع هذه الكيفيات النفسانية يلزمها حركة الروح اما الى الخارج واما الى الداخل وعلى التقديرين اما دفعة او قليلا قليلا على ما اشرنا اليه في تفسير كلها وهي جميعها واضحة المعاني عند العقل غنية عن التعريف والغرض من التفسيرات المذكورة انما هو الاشارة الى ما لكل منها من الخواص واللوازم فخفا بعدها كيفيات تابعة لانفعالات تحدث في النفس مما يرتسم في قواها من النافع والضار وكثيرا ما يتسامح فيفسر بنفس الانفعالات كما يقال الفرح انبساط القلب والغم انقباضه والغضب غليان الدم الى غير ذلك

المطلب السادس في القسم الرابع من الاقسام الاربعة للكيفية وهي الكيفيات المختصة بالكميات اي التي تكون عروضها بالذات للكميات المتصلة كالاستقامة للخط والانحناء له وللسطح والتقعير للسطح والشكل له وللجسم التعليمي وكذا الخلقة وسيأتي تفسيرها وايضا التي تكون عروضها بالذات للكميات المنفصلة كالزوجية والفردية للعدد فالمستقيم هو اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين كذا عرفه ارشميدس وهذه النسبة التي يشتمل عليها هذا التعريف هي ما يتحقق بين مقدارين مختلفين بالماهية من النسبة الكمية التي لا يقتضي التجانس لا التي لا يقتضيه من النسبة العددية التي يتحقق بين مقدارين متشاركين على ما مر في مبحث الانفصال عن الجواهر فلا يرد عليه اشكال الامام من انه يمتنع ان يوصف المستقيم بانه ازيد او اقصر من المنحني لكونهما مختلفي الحقيقة فلا يمكن انطباق احدهما على الاخر وقد يرسم بانه الذي لو وهم ميله مع ثبات طرفيه لم يتغير وضعه هذا وان كان بحسب الوهم لكنه توهم صحيح غير موجب لتغير الوضع ويرسم ايضا بانه الذي اذا وقع في امتداد شعاع البصر ستر طرفه وسطه وبذلك يمتحن البناء استقامة القدح وبانه الذي يحاذي جميع النقط المفروضة فيه والمحاذاة معلومة بالحس ثم انه اي الخط المستقيم موجود على ما مر من وجود الاطراف وكذا الدائرة الحقيقية وهي سطح مستو يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه في الحقيقة وذلك لان الدائرة الحسية وهي ما يتساوى جميع تلك الخطوط بحسب الحس موجودة فاذا كان الخط المستقيم موجودا يمكن ان يوازن به جميع الخطوط الخارجة من مركزها الى محيطها بتتميم ما نقص وتنقيص ما زاد على ما مر في مباحث الجواهر وايضا يمكن ان يفرض ثبات احد طرفي الخط المستقيم وحركة طرفه الاخر الى ان عاد الى وضعه الاول فيحصل على التقديرين دائرة حقيقية وهو المط والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير اما اولا فلان المستقيم قد يكون وتر المنحني غير متشابه كثيرة وضد الواحد لا يكون الا واحدا كما سيأتي واما ثانيا فلان غاية الخلاف معتبرة في التضاد وكل مستدير يفرض ضد المستقيم فيمكن فرض ما هو اشد تحدبا من ذلك المستدير الى غير النهاية فلا يتحقق غاية الخلاف المتحققة واما ثالثا فلان الضدين يعتبر امكان تواردهما على موضوع واحد وهو غير ممكن هيهنا لان موضوع المستقيم سطح مستو من حيث هو مستقيم الانتهاء وموضوع المستدير سطح مستدير او سطح مستو من حيث هو مستدير الانتهاء وهما اعني المستدير والمستوي مختلفا الحقيقة فلا يتحد الموضوع من حيث هو موضوع فاندفع ما قيل من ان محيط الاسطوانة والمخروط غير مستو يوجد فيهما خط مستقيم فغلط اذ لا يوجد فيهما المستقيم الا بالقطع طولا وح يحدث هناك سطح مستو هو موضوع للمستقيم ومن هنا ظهر انتفاء التضاد بين المستديرين ايضا لكون مراتب الاستدارات انواعا مختلفة فلا يمكن اتحاد الموضوع فيهما وكذا التضاد منتف عن عارضيهما اي الاستقامة والاستدارة لامتناع اتحاد الموضوع فيهما ايضا لاختلافهما بالحقيقة والشكل هو هيئة احاطة الحد الواحد كما في بسيط الكرة او الحدود اما اثنين كما في المخروط ونصف بسيط الكرة او اكثر كما في المضلعات

[illegible]

من ان الدائرة سطح مستو وهي موضوع لمحيطها الذي هو خط مستدير وانما قيل ...

وقوله

وقوله بالجسم ليس من تتمة التعريف والا ينتقض بشكل الدائرة والمثلث والمربع وغير ذلك من المسطحات بل اورده
للتمثيل اى بالجسم مثلا ومع انضمام اللون الى الشكل يحصل الخلقة فهى كيفية حاصلة من اجتماع اللون والشكل ولا منافاة
بين كونها من الكيفيات المختصة بالكميات وبين كون اللون الذى هو جزؤها من الكيفيات المحسوسة لان اختصاص المجموع لا
يستلزم اختصاص كل واحد من اجزائه بل ولا شئ من اجزائه فلا حاجة الى ما اشار الامام من ان اختصاص الخلقة بالكم انما هو
باعتبار اختصاص جزئه الذى هو الشكل به والى ما قيل من ان اللون ايضا مختص بالكم لكونه قائما بالسطح الذى هو السطح ومعنى
كون الجسم ملونا ان سطحه ملون ولا منافاة بين كون اللون من الكيفيات المحسوسة وبين كونه مختصا بالكم لان المراد من
الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات المختصة بالكميات هو ما لا يختص منها بالكم فيكون الخلقة بكل جزئيه مختصا بالكم
على انه قد يمنع اختصاص اللون بالسطح فانه قد يكون نافذا فى اعماق الجسم فان قيل الكلام فى الكيفية المفردة اذ لو اعتبر
تركيب الكيفيات بعضها مع بعض لكان هناك اقسام لا تتناهى فلا وجه لاعتبار البعض دون البعض وايضا الخلقة لا
يتصور عروضها الا للجسم الطبيعى اذ لولاه لم يكن خلقة بخلاف غيرها من الكيفيات المختصة بالكم فانها غير مفتقرة الى المادة
الا فى الوجود اجيب عن الاول بانه لما وجد فى التركيب الكيفية من الشكل واللون خصوصية ليست لغيرها من المركبات حيث
يتصف باعتبارها الجسم بالحسن والقبح دون غيرها اعتبروها اسما على حدة دون غيرها وعن الثانى بان العارض للكمية
اما ان يعرض لها من حيث انها كمية لشئ مخصوص وكلا القسمين عارض للكمية لا محالة **المبحث الثالث** فى الجنس الثالث او من حيث انها كمية
من الاجناس التسعة للعرض وهو المضاف على ما قال الثالث المضاف وهو ما يكون ماهيته معقولة بالقياس الى غيره
ومعنى كون الشئ معقولا بالقياس الى غيره هو ان يكون الشئ اذا قصد تصوره معنا احوج تصوره الى تصور شئ خارج عنه
لا كيف كان فان السقف اذا تصور معناه تصور معه معنى الحائط الذى يقله وايضا ماهية السقف معقولة بالقياس الى الحائط
بل يجب ان يكون المعنى المعقول للشئ الذى يحوج الى ان يعقل معه غيره انما هو له من اجل وجود ذلك الغير بازائه فذلك المعنى
الذى للشئ من اجل حصول الحال التى لاجلها صار الاخر معه هو اضافة مثل الاخ فان حقيقة المفهوم من الاخوة لاحد الاخوين
هى كون ابن ابى الاخر ثابتة له لاجل وجود هذه الحال اعنى كونه ابن ابى هذا الاول لغيره فنفس اخوة احد الاخوين هى نفس اعتبار
من حيث للاخر بهذه الصفة وان كان قد يكون فى بعض الاضافات هو نفس اعتبار احد الامرين من حيث له الاخر بصفة خلاف
صفته كذا فى قاطيغورياس الشفاء ثم قال وليس كل نسبة اضافة فان لكل شئ نسبة فى الذهن الى الامر الذى يلزمه فى الذهن
لكن لا يكون ذلك اضافة كما قلنا فان اخذت النسبة مكررة صارت له اضافة ومعنى قولى مكررة ان يكون النظر لا فى النسبة
فقط بل مع زيادة اعتبار النظر الى ان للشئ نسبة من حيث له نسبة الى المنسوب اليه كذلك فان السقف له نسبة الى الحائط وهى كونه
مستقرا على الحائط فاذا نظر اليه من حيث هو مستقر على الحائط صار مضافا لا الى الحائط من حيث هو حائط بل اليه من حيث
هو مستقر عليه فعلاقة السقف بالحائط من حيث الحائط حائط نسبة ومن حيث تلحق الحائط منسوبا اليه بالاستقرار عليه
والسقف بعينه منسوب اليه اضافة وهذا معنى ما يقولون ان النسبة يكون لطرف واحد والاضافة يكون للطرفين
وذلك انك اذا اخذت السقف مستقرا على الحائط وجعل النسبة من جهة السقف المستقر واما جانب الحائط فالنسبة فيه
الى شئ اى من حيث هو حائط واما اذا اخذت النسبة من حيث السقف مستقر على مستقر عليه والحائط مستقر عليه المستقر
انعكست النسبة وصلحت لان يكون لها اضافة فكل نسبة لا يؤخذ من الطرفين جميعا من حيث هى نسبة فهى نسبة غير اضافة وكل
نسبة يؤخذ الطرفان فيها من حيث النسبة فهى اضافة انتهى وفى هذا البحث مسائل الاولى فى تقسيمه على ما قال وهو حقيقى
وهو ما يكون مضافا بالذات لا باعتبار عروض الاضافة له ويكون وجوده من حيث هو وجوده من حيثه وجوده

من حيث

من حيث هو مضاف كالابوة اذ ليس لها وجود سوى انها مضافة ومشهوري حدّه هو ما يكون الاضافة عارضة له ويكون وجوده
من حيث هو غير وجوده من حيث هو مضاف كالاب اذ وجوده من حيث هو اب غير وجوده من حيث هو انسان والمعدود من المقولة
هو المضاف الحقيقي دون المشهوري والتعريف المذكور انما كان هو اعم منهما اعني لمطلق المضاف فالثقة فالمعقود باسم الشفا
في فصل تحقيق المضاف الذي هو المقولة والفرق بين ما هو مضاف بالذات وما هو عارض له الاضافة بهذه العبارة اعلم
انا الى هذا الوقت انما اخبرنا عن مضافات طابقها الحد المذكور فبعضها كانت ماهياتها مقولة بالقياس الى غيرها وبعضها
كانت قد تصير كذلك بنحو من النسبة تلحقها فلننظر هل الرسم المذكور هو رسم المقولة ام رسم معنى يصلح ان يقال انه مضاف
وليس هو نفس المقولة او نوعا من المقولة فنقول انا نعلم ان المقولات متباينة وانه لا يصلح ان يحمل مقولتان معا على شيء
واحد حمل الجنس حتى يكون الشيء الواحد يدخل من جهة ماهيته في مقولتين وان كان قد يدخل الشيء في مقولة بذاته وفي الاخرى
على سبيل العرض ثم ان هذا الحد لا يمنع العقل مطابقته امورا تدخل في مقولات اخرى فان الراس قد يحتاج الى ان يكون بذاته جوهرا
حتى يكون راسا كما يحتاج الى ان يكون معقول الهيئة بالقياس الى غيره حتى يكون راسا فكلا الامرين مقوم له من حيث هو راس لكنه معقولة
احدهما بالذات والاخر بالعرض وايضا فان بعض الامور التي ذكرت فلكانت ذواتها من مقولة الكيف ايضا مثل الملكة فانها
كيفية وقد قيلت بالقياس الى غيرها بنحو من انحاء النسبة وكذلك امور اخرى من مقولات اخرى فليس هذا الحد اذا حد المقولة والا لاشترك في حد واحد
امور من مقولات شتى ولا هو حد لمعنى يعمها مقوم لماهيتها فانه لا يجوز ان يكون الامور التي جعلتها الجوهر جنسها شيء غير الجوهر هو
فيجب اذا ان يتامل هذا الحد ويتدارك خللا ان وقع فيه والتدارك المشهوري لهذا هو ان الامور التي من المضاف هي التي
الوجود لها هو انها مضافة وهذا التدارك صحيح لكن بعض الناس يظن ان هذا بعينه هو الحد الاول ويستعمل انه ليس هو
الاول وبعضهم ان فيه بيان الدور وهو انه اخذ المضاف في حد نفسه نقول ان من الاشيا ما يكون اشهر عند الجمهور
فيكون الاسم بحسب الوضع الاول موضوعا لجنسه او لما عنده كالجنس ثم ان الخواص يحدث معنى نوعيا اخص او ما هو
كالنوع تحته فينقلون اسم الجنس اليه لملائمة توجبه وقد نجد مثل هذا كثيرا من جملتها ان الجمهور قد كانوا يرون ان كل
شيء يتوهم فهو اما ممتنع واما غير ممتنع وجعلوا اسم مرادفا او كالمرادف لقولهم غير الممتنع فقالوا ان كل موجود اما ممتنع الممكن
واما ممكن ولما تامل الخواص حال ما ليس بممتنع الوجود وجدوا بعضه واجب الوجود وبعضه غير واجب الوجود وكلاهما
مشتركان في انه غير ممتنع وفي انه ممكن بهذا المعنى اي بمعنى غير الممتنع ثم وجدوا في الامور ما ليس بواجب الوجود ولا ممتنع
الوجود ولا بممتنع وجوده ولا عدمه فخصوه باسم الممكن من حيث هو غير ضروري واخرجوا الواجب عن دلالة هذا الوضع
الثاني ونقلوا اسم ما هو كالجنس الى ما هو كالنوع وكذلك ايضا الحال في المضاف فان اسم المضاف كان مقولا في الوضع
الاول عند الفلاسفة على المعنى المذكور فهو انه يقال لهيئة الصفة المذكورة من غير اعتبار ان له وجودا غير ذلك او
ليس له وجود غير ذلك حتى كان الشيء اذا كان من الجواهر او من الكيفية ثم لحقته نسبة ما غير من جهة نسبته فكان من حيث هي
كذلك معقول الهيئة بالقياس الى غيره كان من المضاف وله هيئة مخصوصة للنسبة يقال بالقياس وكان اذا كان الشيء ايضا كالابوة لا
والبنوة فكانت هيئته معقولة بالقياس الى غيره وان لم يكن له وجود اخر وهيئة اخرى كان ايضا من المضاف فكان المضاف
يقع على المعنيين جميعا وقوعا لجنسه وان لم يكن لهما جميعا جنس فاذا كان كذلك معنى المضاف الماخوذ في الحد هو هذا
المعنى العام ومعنى المضاف المحدود هو هذا المعنى الخاص وكما ان الحاد اذا اخذ الممكن الحقيقي فقال ان الممكن الحقيقي
هو الذي يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون فقوله مدخولا من جهة انه لحد الشيء في بيان نفسه لانه لم يرد بالممكن الماخوذ
في الحد الا المعنى الجنسي الذي هو بمعنى غير ممتنع فكذلك اذا قال ان المضاف الحقيقي الذي يحد على انه لحد العشرة هو كذا

مصبة

ماهيته ووجوده انه مضاف وغني بان الذي وجوده وماهيته هو انه مقول الماهية بالقياس وليس له وجود غيره لم يكن اخذ
المحدود في حده او المرسوم في رسمه انتهى كلام الشفا ملخصا **المسئلة الثانية** في خواصه الاولى ما اشار اليه
بقوله ويجب فيه الانعكاس بيان ذلك ما قاله الشيخ في قاطيغورياس الشفا بهذه العبارة ومن خواص المضاف انها كلها
يرجع بعضها الى بعض بالتكافؤ وينعكس بعضها على بعض ووجه ذلك الرجوع مخالف لوجه رجوع الحمل على الوضع على ما يأتيك
بيانه في عكوس القضايا وذلك لان الوضع هاهنا يكون مكررا بخلاف الحمل فاذا عكست صار الحمل وضعا وقد لحق به مثل
ذلك التكرير والوضع حملا وقد حذف عنه التكرير فنقول ان العبد عبد المولى ثم نقول والمولى مولى للعبد فكرر
العبد في الاول والمولى في الثاني وفي بعض الامور يحتاج الى ان يلحق بالطرف المجهول نحو لا شيئا زائدا الا بلحمه وهو
موضوع كالحاق اللام بالمولى والعبد هاهنا والباء بالحس والحس حين تقول الحس حس بالمحسوس والمحسوس محسوس بالحس
وفي بعض المواضع لا يحتاج الى ذلك كما تقول ان الاب اب الابن والابن ابن الاب واما سائر العكوس التي سنبينها في مواضعها
فيخالف الذي للمضاف في ذلك كله لكن في ذلك التكافؤ شرط يجب ان يراعى وذلك ان الاضافة اذا لم يقع على التعادل لم يجب
هذا التكافؤ ووقوعها على التعادل هو ان يقع الى الشيء الذي اليه الاضافة اولا وبالذات فانها ان وقعت الى موضوعه
او الى امر يعرض له او الى جنسه او الى نوعه لم يقع الاضافة متكافئة فانك اذا قلت ان الراس راس للانسان او للحيوان او للشاء
وكذلك الجناح جناح للطائر والسكان سكان للسفينة لم يمكنك ان ترجع فتقول ان ترجع فتقول له الانسان او الحيوان
او الشاء انسان او حيوان او شاء بالقياس الى الراس وكذلك لا تقول الطائر طائر بالقياس الى الجناح او السفينة سفينة بالقياس
الى السكان وذلك لان الراس ليس معادله ما ذكرت بل معادله هو ذو الراس فالراس راس لذي الراس وكذلك الجناح جناح
لذي الجناح والسكان سكان لذي السكان وانما يعرض اكثر هذا في الوضع الذي لا يكون الاضافة فيه واقعة حيث ينبغي
مقولة بالقياس بل حيث يجعل لكل نوع من النسبة يكون الاسم للمضاف اليه من حيث هو مضاف اليه بل ان كان من
حيث هو موضوع للنسبة اليه او من جهة اخرى فلذلك يجب ان يخترع لمثل هذا الشيء اسم بحسب النسبة وقد اشكل الامر في
تحصيل ما يقع الاضافة اليه بالتعادل لتميز مما يقع اليه لا بالتعادل فسبيلك ان تجمع اوصاف الشيء جميعا فاي ذلك الاوصاف
اذا وضعته ثابتا او رفعت غيره جاز ان يرفع او لم يجز يمكنك ان تحفظ الاضافة واذا رفعته ووضعت غيره لم يمكنك
ان تحفظ الاضافة فهو الذي اليه التعادل وما لم يكن كذلك فليس اليه التعادل فانك اذا رفعت من الشيء انه انسان
وانه حيوان وانه مشاء وكيف اتفق وحفظت انه ذو راس امكنك ان تنسب اليه الراس واذا رفعت انه ذو راس وحفظت
انه انسان وانه حيوان وانه مشاء لم يمكنك ان تضيف اليه الراس انتهى ملخصا وهذه الخاصة انما هي للمضاف المشهوري
فقول المص ويجب فيه اي في المضاف المشهوري او في المضاف مطلقا لكن باعتبار تحققه في المشهوري والخاصة الثانية ما
اشار اليه بقوله وتجب فيه في المضاف مطلقا التكافؤ بحسب الوجود بالفعل كشخصين يكون احدهما ابا والاخر ابنا وبالقوة
كشخصين يكون من شان احدهما التقدم بحسب المكان ومن شان الاخر التاخر بحسبه قال الشيخ ومما يرى في المشهور انه يلزم
الاضافات كلها هو انهما معا اي انهما وجد كان الاخر موجودا وانهما عدم كان الاخر معدوما مثل الضعف والنصف
ولكن قد لا يقع في بعض الاشياء تكافؤ في الوجود معا من جهة اخرى وذلك كالعلم والحس اي الادراك بل لا القوتين المشار
لهما في الاسم فان ذات العلم في جوهره يلزمه دائما ان يكون مضافا الى المعلوم موجودا معه وذات المعلوم في جوهره لا
يلزمه ذلك فانه قد يوجد غير مضاف الى العلم وان كانا من حيث هما متضايفان بالفعل لا يتقدم احدهما على الاخر ولكن
الغرض ذلك بل الغرض ان ذات احدهما لا ينفك من اضافة يلزمه يوجب ان يكون معه مضايفه ابدا وذات الاخر قد

يوجد

يوجد وليس متضايفة وكل تصور حال هذا الحس فان ذاته لا ينفك عن لزوم الاضافة اياه وذات المحسوس ينفك ولا يجب
ان لا يكون موجودا حين لا يكون الحس موجودا اذ يجوز ان لا يكون حس موجودا ويكون العناصر المحسوسة التي هي اوائل
لتكون الحيوانات وغيرها من الاجسام الارضية موجودة ثم قال فهكذا يجب ان يفهم هذا الموضع واما الذي يفهمه الطائفة
من امر المربع المساوي للدائرة فانه موجود والعلم به لم يوجد الى هذه الغاية فوجب ان يختل لانه ليس يجب ان يكون كل علم بازاء معلوم
موجود من العلم التصور وقد يتصور امور ليس يحيط بها الوجود كالكرة المحيطة بعشرين قاعدة مثلثات فانا نتصور مثل هذه
التصور ولا يحوج ذلك الى ان يجعل له وجودا في الاعيان وايضا فان في المعلومات التضايفية امثال ذلك كثيرا وانما كان غرضنا
فيما اوردناه ان يعلم انه يمكن ان يكون لذات احد المتضايفين وجود لا ينفك من الاضافة الى الاخر وليس الاخر كذلك
وذلك فان كان علم تصوري او تصديقي ليس مضايفا الى شيء اخر في الاعيان فليس هو في جملة المضايفات التي نذكرها فاذا
لم يكن في جملة ما ذكرناه لم ينتقض به ما قلناه واما امر المربع والدائرة فلم يغير بما زعم منه غرضنا وذلك لانه ان كان لهذا المربع
امكان وجود فليس فرضه موجودا يوجب ان يكون العلم حاصلا بل يجوز ان يكون هذا المربع موجودا ونحن على حكمنا من الجهل و
اما ما اجاب به قوم من المتكلمين عن شبهة تكافؤ العلم والمعلوم من ان الذي قيل انه من المعلوم قد يوجد ذاته والعلم به لا
يكون موجودا قول غير حق فان ههنا علما موجودا بكل شيء وجودا لا ينفك عن الاشياء وهو علم الباري جل ذكره والملائكة فليس فيه
الاشكال فان دعواه انه ليس كل متضايفين يكونان معا وهذه الدعوى يصح بمثال واحد فنقول ان علمي بوجود العالم الابقع
ان يكون علما والعالم غير موجود الذات ثم العالم قد يكون موجودا في ذاته وليس علمي به موجودا هذا ملخص كلام الشيخ وقال
ايضا ويجب ان يعلم ان المتضايفين من حيث يتضايفان بالفعل تضايفا على التعادل فهما معا اذ الشيء انما يقال بهيئة بالقياس
الى شيء يكون معه واما اذا اخذ احدهما بالفعل والاخر بالقوة فقد زال التعادل لكن على هذا اشكال وهو ان لقائل
ان يقول ان المتقدم في الزمان معقول بالقياس الى المتاخر ولا بد من ان يكون بينهما اضافة بالفعل ولا تضايفهما موجودين
معا وايضا فانا نعلم ان القيمة ستكون والقيمة معدومة غير موجودة والعلم بها موجود ولا بد ان يقع بينهما ولا تضاد فهما
معا فنقول اما الشك المورد من جهة المتقدم والمتاخر فانه ينحل بان نقول ان هذا المعنى يعتبر من وجهين احدهما بحسب الذهن
فقط والاخر بحسب الوجود مستندا الى الذهن اما بحسب الذهن فانه يحضر الذهن الزمانين معا في الوهم فيجد احدهما متقدما والاخر
متاخرا فيكون قد حصلا جميعا في الذهن او يكون الزمانين كيوم من الايام حاضرا في الوجود موجود من الاخر انه ليس هو ممكن
ان يوجد امكانا يؤدي الى وجوب هذا كونه متاخرا وهذا الوصف للزمان الثاني موجود في الذهن عند وجود الزمان المتقدم
واذا وجد المتاخر فانه موجود في الذهن ح ان الزمان الثاني ليس موجودا ونسبته الى الذهن نسبة شيء كان موجودا فنفقد وهذا
ايضا امر موجود مع وجود الزمان المتاخر فاما نسبة المتاخر الى المتقدم على وجه اخر غير ما ذكرنا فلا وجود لها في الامور لكن في الذهن
فقط فان كل زمان وحين يكون من حيث هو موجود لا متقدما ولا متاخرا ولا مضافا الى شيء من الازمنة والاكوان مضافا
الى اشياء لا نهاية في وقت واحد وكانت هناك اضافات لا نهاية لها موجودة بالفعل بل هو في نفسه بحيث انا نعقل وعقل
الاخر كم تعقل عليه بانه متاخر عن امر موجود واما العلم بالقيامة فان العلم بها انها ستكون علم بحال من احوالها موجود في الذهن
مع وجود العلم بانها انما هي ستكون لا عندما يكون بل قبل ذلك عندما هي معدومة في الاعيان موجودة في النفس واما تصور
ماهية القيمة مجردة فانه غير مضاف الى شيء في الوجود من حيث هو تصور واعلم ان جميع امثال هذه اضافات انما تعتبر في الوهم
والمتضايفان فيها ايضا انما يكون متضايفان في الوهم والبيان المستقصى لهذا انما هو في العلوم انتهى الخاصة التاسعة
ما اشار اليه بقوله وبعض المضاف الحقيقي على ما في شرح العلامة والاضافة على ما في شرح القديم للموجودات اجمع اما

في الذهن

الحقيقية

الواجب

والذهن من فضيف الذهن الى الزمان الثاني يعقله مستقبلا فيحكم بانه متاخر ... فلا حضور لهما معا واما الوجود ... المتقدم اذا كان موجودا

للواجب تعالى فكالاول واما للجوهر فكالاب والابن واما للكم فكالصغير والكبير واما للكيف فكالاحر والابرد واما للاضافة
فكالاكبر والاصغر واما للاين فكالاعلى والاسفل واما للمتى فكالاقدم والاحدث واما للوضع فكالاشد انتصابا وانحناء
واما للملك فكالاكسى والاعرى واما للفعل فكالاقطع والاجزم واما للانفعال فكالاشد تسخنا وانقطاعا **المسئلة**
الثالثة في نفي وجوده في الاعيان او هو مختلف فيه فذهب المحققون من الحكماء الى وجوده في الاعيان والمتكلمون وبعض
من الحكماء الى نفيه وقد اختاره المصنف على ما قال وثبوته ذهني واستدل عليه بوجوه الاول ما اشار اليه بقوله والا تسلسل
اى لو كانت الاضافة موجودة لكانت في محل وكونها في المحل اضافة بينها وبين المحل مغايرة لها فكانت موجودة حالة فيها
وهكذا الى غير النهاية وهو التسلسل ولا ينفع تعلق الاضافة بذاتها بالمحل لان زيدا مثلا محتاج في كونه ابا ومضايفا للابن الى
الابوة التي هي اضافة واما الابوة فلا يحتاج في كونها مضايفة للبنوة الى اضافة اخرى بل هي مضافة بذاتها الى البنوة
فلا يتسلسل الاضافات وذلك لان التسلسل ليس من جهة ان الابوة مضافة بل من جهة انها حالة في محل فيعرض لها اضافة اخرى لزوم
بالقياس الى المحل وهكذا فيتسلسل ولا يجوز ان يقال ان الابوة كما انها مضافة بذاتها فهي حالة ايضا بذاتها بمعنى ان حلولها
في محلها نفس ذاتها لا انه حال فيها وذلك لان الحلول في المحل ليس الا الوجود فيه وقد ثبت كون الوجود زائدا على الماهيات
الثاني ما اشار اليه بقوله ولتقدم وجودها عليه اى على وجودها وذلك لان الاضافة لو كانت موجودة لكانت متصفة
بالوجود والاتصاف اضافة مخصوصة بين الموصوف والصفة ووجودها يستلزم وجود المتضايفين لا محالة فيكون وجود
الاضافة الذي هو صفة لها موجودا للاضافة ووجود الصفة يتوقف على وجود الموصوف فوجود الوجود للاضافة يتوقف
على وجود الاضافة فيتقدم وجودها على وجودها الثالث ما اشار اليه بقوله وللزوم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب
الاعداد لان لكل مرتبة منها اضافة الى كل واحدة من المراتب الغير المتناهية فان الاثنين مثلا نصف الاربعة وثلث الستة
وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية ووجود الغير المتناهي محال مطلقا عند المتكلمين على انه يستلزم التسلسل ايضا فان وجود
الاضافة يستلزم وجود المضاف اليه فيلزم وجود مراتب الاعداد الغير المتناهية المترتبة بالفعل وهو محال بالاتفاق الرابع ما
اشار اليه بقوله ولتكثر صفاته تعالى اذ لا شك في تعدد صفاته الاضافية ولا يجوز كونها عين ذاته تعالى كما في صفاته الحقيقية
والا لزم كون ذاته تعالى اضافية على ذاته تعالى مع كونها موجودة فيها يلزم كون ذاته تعالى محلا للكثرة ولا فرق بين كونه محلا للكثرة فيكون زائدا عليه
وبين كونه تعالى مبدأ لها فكما يمتنع الثاني على ما مر في الامور العامة يمتنع الاول وسيأتي تحقيق ذلك في الالهيات انتهى هذا
هو مراد المصنف واما ما في الشروح من انه يلزم تكثر صفاته تعالى الى غير النهاية لكون الموجودات غير متناهية فمما لا يدل عليه
كلامه بل هو مما يأباه السياق كما لا يخفى على انه لم يقم برهان على امتناع عدم النهاية في صفاته تعالى حيث لا يجب الترتيب فيها الكلام
الذي الان يبنى على مذهب المتكلمين من امتناع عدم النهاية مطلقا او على اتفاق الكل على عدم كون صفاته تعالى غير متناهية وقد
يستدل بانه لو كانت الاضافة موجودة لزم كون ذاته تعالى محلا للحوادث اذ مع كل حادث اضافة اليه بانه قبله ومعه وبعده
وهذه الاضافات حادثة اما التي معه وبعده فظاهرة واما التي قبله فلانها تنعدم مع وجوده والقديم لا يزول وهو ح
كان مبنيا واجيب عن هذه الوجوه بانها انما تنفي كون جميع الاضافات موجودة في الخارج ونحن نقول به فان من الاضافات ما
هو موجود في الخارج حقيقة انه اضافة كالفوقية والمقابلة ونظائرهما ومنها اضافات لا تحقق لها في الخارج بل يخترعها
العقل عند ملاحظة امرين كالتقدم والتأخر بين امرين وكذا الاضافة والقسم الاول ينتهي عند حد لا يتجاوزه دون
الثاني اذ لا يقف عند حد لا يمكن للعقل ان يتجاوزه هذا وقال الشيخ في الهيات الشفاء لكن الاشد اهتماما مما مر هنا هل
الاضافة في نفسها موجودة في الاعيان او امر انما يتصور في العقل ككثير من الاحوال التي تلزم الاشياء اذا عقلت بعد ان

يحصل في العقل فان الاشيا اذا عقلت يحدث لها في العقل امور لم يكن لها من خارج فيصير كلية وذاتية وعرضية ويكون جنس
وفصل ويكون محمول وموضوع واشيا من هذا القبيل فقوم ذهبوا الى ان حقيقة الاضافات انما تحدث ايضا في النفس اذا عقلت
الاشيا وقوم قالوا بل الاضافة هي موجودة في الاعيان واحتجوا فقالوا نحن نعلم ان هذا في الوجود ابو ذلك وان ذلك في الوجود
ابن هذا عقل او لم يعقل ونحن نعلم ان النبات يطلب الغذا وان الطلب مع اضافة ما وليس للنبات عقل بوجه من الوجوه ولا ادراك
ونحن نعلم ان السماء في نفسها فوق الارض والارض تحتها ادركت او لم تدرك وليست الاضافة الا مثل هذه الاشيا التي
اومانا اليها وهي تكون للاشيا وان لم تدرك وقالت الفرقة الثانية انه لو كانت الاضافة موجودة في الاشيا لوجب من ذلك
ان لا يتناهى الاضافات فانه كان يكون بين الاب والابن اضافة وكانت تلك الاضافة موجودة لهما او لاحدهما او لكل واحد
منهما فمن حيث الابوة للاب فهي عارضة له والاب معروض لها فهي مضافة وكذلك البنوة فههنا اذن علاقة للابوة مع الاب
وللبنوة مع الابن خارجة عن العلاقة التي بين الاب والابن فيجب ان يكون للاضافة اضافة اخرى وان يذهب الى غير النهاية و
ان يكون ايضا من الاضافات ما هي علاقة بين موجود ومعدوم كما نحن متقدمون بالقياس الى القرون التي يخلفنا وعالمون
بالقيامة والذي يحل به الشبهة من الطريقين جميعا ان نرجع الى حد المضاف المطلق فنقول ان المضاف هو الذي ماهيته معقولة
بالقياس الى غيره وكل شي في الاعيان يكون بحيث ماهيته انما يعقل بالقياس الى غيره فذلك الشي من المضاف لكن في الاعيان اشيا
كثيرة بهذه الصفة فالمضاف في الاعيان موجود فان كان للمضاف ماهية اخرى فينبغي ان تجرد ما له من المعنى المعقول بالقياس
الى غيره فذلك المعنى هو بالحقيقة المعنى المعقول بالقياس الى غيره وغيره انما هو معقول بالقياس الى غيره بسبب هذا المعنى وهذا
المعنى ليس معقولا بالقياس الى غيره لسبب شي غير نفسه بل هو مضاف لذاته على ما علمت فليس هناك ذات وشي هو الاضافة بل هناك
مضاف بذاته لا باضافة اخرى فينتهي من هذا الطريق الاضافات واما كون هذا المعنى المضاف بذاته في هذا الموضوع
فهو من حيث انه في هذا الموضوع ماهيته معقولة بالقياس الى هذا الموضوع وله وجود اخر مثلا وجود الابوة في الاب امر زائد
على ذات الاب وذلك الوجود ايضا مضاف لكن ليس ذلك هذا فليكن هذا عارضا من المضاف لزم المضاف وكل واحد منهما
مضاف لذاته الى ما هو مضاف اليه بلا اضافة اخرى لذاته فالكون محمولا مضاف لذاته ونفس هذا الكون مضافا بذاته
ليس يحتاج الى اضافة يصير بها مضافا بل هو لذاته ماهية معقولة بالقياس الى الموضوع اي هو بحيث اذا عقلت ماهيته كانت محتاجة
الى ان يحضر في الذهن شي اخر يعقل هذا بالقياس اليه بل اذا اخذ هذا مضافا في الاعيان فهو موجود مع شي اخر لذاته لا
بمعية اخرى يتبعه بل بنفسه نفس المعية والمعية المخصصة نوع تلك الاضافة فان عقل احتيج الى ان يعقل مع لحوقها شي اخر كما
كانت ماهية الابوة من حيث هي ابوة فانها مضافة بذاتها لا باضافة اخرى رابطة لتلك الاضافة وللعقل ان يخترع
امرا بينهما كانت معية خارجة منهما لا يضطر اليه نفس المتصور بل باعتبار اخر من الاعتبارات اللاحقة التي يفعلها العقل فان
العقل قد يقرن اشيا باشيا لانواع من الاعتبارات لا للضرورة فاما في نفسها فهي اضافة لا باضافة لانها ماهيته لذاتها
يعقل بالقياس الى غيره او ههنا اضافات كثيرة يلحق بعض الذوات لذاتها لا لاضافة اخرى عارضة بل مثل ما يجري عليه
الامر من لحوق هذه الاضافة للاضافة الابوية وذلك مثل لحوق الاضافة لهيئة العلم فانها لا يكون لاحقة باضافة
اخرى في نفس الامور بل يلحقها لذاتها وان كان العقل ربما اخترع هناك اضافة اخرى فاذ قد عرفت هذا فقد عرفت ان
المضاف في الوجود موجود بمعنى ان له هذا الحد وهذا الحد لا يوجب ان يكون المضاف في الوجود الا عرضا اذا عقل كان
بالصفة المذكورة ولا يوجب ان يكون امرا قائم الذات واحدا واصلا بين شيئين واما القول بالقياس فانما تحدث في العقل
فيكون ذلك هو الاضافة العقلية والاضافة الوجودية ما بيناه وهو كونه بحيث اذا عقل كان معقول الماهية بالقياس

[illegible]

واما كونه

واما كونه في العقل فان يكون عقل بالقياس الى غيره فله في الوجود حكم وله في العقل حكم من حيث هو في العقل الا من حيث
الاضافة ويوجد في العقل اضافات مخترعة انما يعقلها العقل بسبب الخاصة التي للعقل منها فالاضافة اذن موجود في الاعيان
وبان ان وجوده لا يوجب ان يكون هناك اضافة الى اضافة بغير نهاية وليس يلزم من هذا ان يكون كل ما يتعقله ذهنا فانه يكون له في الوجود
اضافة واما المتقدم والمتأخر في الزمان ونحوه بعينهما معدوم وما اشبه ذلك فان التقدم والتأخر متضايفان بين الموجود اذا
عقل وبين المعقول الذي ليس ملحوظا عن الوجود الخاص فعلم ان الشيء في نفسه ليس بمتقدم الا انه موجود معه هذا النوع
من المتقدم والمتأخر موجود الطرفين معا في الذهن فانه اذا احضر في الذهن صورة المتأخر وصورة المتقدم عقلت النفس هذه
المقايسة واقعة بين موجودين فيها اذ كانت هذه المقايسة بين موجودين في العقل واما قبل ذلك فلا يكون الشيء في نفسه
متقدما فكيف يتقدم على الاشياء وجود فما كان من المضافات على هذه السبيل فانما تضايفهما في العقل موجود وليس في الوجود
لهما معنى قائم من حيث هذا التقدم والتأخر بل هذا التقدم والتأخر بالحقيقة من المعاني العقلية ومن المناسبات التي يعرضها
العقل والاعتبارات التي تحصل للاشياء اذا قايس بينها العقل واشار اليها انتهى كلام الشيخ بعبارته وانما طولنا بذكره لانه
فيه شفاء العليل ورواء للغليل **المسألة الرابعة** في ان المضاف الحقيقي الواحد لا يجوز ان يقوم بمضافين مشهورين
كما قد يتخيل ان الاخوة الواحدة بالعدد قائمة بالاخوين والجوار الواحد بالعدد قائم بالجارين الى غير ذلك من الاضافات
المتفقة الاطراف على ما قال ويخص كل مضاف مشهوري مضاف حقيقي سواء كان الطرفان متفقين او مختلفين فانه كما ان
الابوة قائمة بالاب لا بالابن فكذا اخوة كل واحد من الاخوين قائمة به لا بالاخ الاخر وذلك لامتناع قيام عرض واحد
بالعدد بموضوعين على ما مر في اوائل الفصل الثاني فيعرض لما للمضاف الحقيقي الاختلاف كالابوة والبنوة فان كلا منهما
على صفة مخالفة لصفة الاخرى والاتفاق كالاخوة والاخوة فانهما متفقتان في الصفة ثم اختصاص المضاف المشهوري
بالحقيقي اما باعتبار امر زائد موجود في الطرفين كما في العاشق والمعشوق فان في العاشق هيئة مدركة لاجلها تعلقت
العاشقية به وفي المعشوق تلك الهيئة التي تعلق بها ادراك العاشق لاجلها تعلقت المعشوقية به او موجود في احد الطرفين
كما في العالم والمعلوم فان في العالم هيئة ادراكية لاجلها صار عالما بالمعلوم ولا حاجة في المعلوم الى امر زائد ليتعلق
العلم به او لا باعتباره **المبحث الرابع** في الجنس الرابع من اجناس العرض على ما قال الرابع الاين وفيه مسائل **الاولى**
في مفهومه واشار اليه بقوله وهو النسبة الى المكان قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء واما الاين فانه نسبة الجسم
الى المكان الذي هو فيه وحقيقته كون الشيء في مكانه وقد علم في ما سلف انه كيف يباين المضاف وهو جنس لانواع فان
الكون فوق اين والكون تحت اين والكون في الهواء اين ومن الاين ما هو حقيقي اول وهو كون الشيء في مكانه الحقيقي
له ومنه ما هو ثان غير حقيقي مثل كون الشيء في المكان الثاني الغير الحقيقي كقولهم في السماء وفي الدار ولا يكون جسمان موصوفين
باين واحد بالعدد والاين اولي حقيقي ويكونان موصوفين باين واحد بالعدد والاين ثان غير حقيقي كجسمين يكونان في السوق
معا ومن الاين ما يكون ماخوذا بذاته ككون النار فوق وعلى انه في باطن سطح السماء ومنه ما هو عارض ككون الحجر
في الهواء وربما كان في الاين اضافة ككون الهواء فوق بالقياس الى الماء لانه في مكان هو اقرب الى فوق من مكان الماء
والاين منه جنسي وهو الكون في المكان ومنه نوعي كالكون في الهواء ومنه شخصي ككون هذا الشيء في هذا الوقت
وهو مكان ثان او مثل كون هذا الجسم في هذا المكان الحقيقي المشار اليه انتهى **المسألة الثانية** في انقسام الاين
الى اقسام الاربعة عند المتكلمين على ما قال له انواع اربعة عند قوم هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
اعلم ان المتكلمين يعبرون عن الاين بالكون ويعترفون بوجوده وان انكروا وجود سائر الاعراض النسبية وهو

منهم على ان المقتضي للحصول في الحيز هو ذات الجوهر لا صفة قائمة به وزعم قوم منهم وهم مثبتو الحال ان حصول الجوهر في الحيز
معلل بصفة قائمة بالجوهر فسموا الحصول في الحيز بالكائنية والصفة التي هي علة الحصول بالكون وبالجملة قد حصروا الكون في
اربعة انواع لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر اولا وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما
ثالث فهو الافتراق والا فالاجتماع واعتبر امكان تخلل الثالث دون تحققه ليشمل افتراق الجوهرين بتخلل الخلاء فانه لا
ثالث بينهما بالفعل بل بالامكان وعلى الثاني ان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فهو الحركة وان كان مسبوقا بحصوله في ذلك
الحيز فالسكون فالحركة حصول اول في حيز ثان والسكون حصول ثان في حيز اول ولذا اولية الحيز في السكون قد لا يكون
تحقيقا بل تقديرا كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعا فلا يحصل حيز ثان وكذا اولية الحصول في الحركة لجواز ان يتقدم
المتحرك في آن انقطاع الحركة واما الخروج من الحيز الاول فهو نفس الحصول الاول في الحيز الثاني على ما صرح به الآمدي
فهو ايضا حركة والتحقيق ان الحصول الاول في الحيز الثاني من حيث الاضافة اليه دخول وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى
الحيز الاول خروج وحركة منه ثم الاجتماع لا يتصور الا على وجه واحد والافتراق يتصور على وجوه متفاوتة في القرب
والبعد حتى ينتهي غاية القرب الى المجاورة التي هي الاجتماع ومن اسمائها المماسة ايضا على ما يراه الاستاد ابو اسحق و
هو اقرب الى الصواب مما ذكره الاشعري والمعتزلة من ان المماسة غير المجاورة بل امر يتبعها ويحدث عقيبها كذا في شرح المقاصد
ثم ان قولهم حصول الجوهر في الحيز اذا لم يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر فاما ان يكون مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز او في حيز آخر
ليس بحاصر لجواز ان لا يكون مسبوقا بحصول اصلا فلذا ذهب بعضهم الى عدم الانحصار في الاربعة لجواز ان يفرض ان الله تعالى
خلق جوهرا فردا ولم يخلق معه جوهرا آخر فكونه في اول زمان الحدوث ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق
واجاب عنه ابو هاشم واتباعه بانه سكون لكونه مماثلا للحصول الثاني في ذلك الحيز لكون كل منهما موجبا لاختصاص
الجوهر بذلك الحيز وهو اخص صفاتهما وهو سكون بالاتفاق واللبث امر زائد على السكون غير مشروط فيه واليه يؤل
ما قال الاستاد ابو اسحق انه سكون في حكم الحركة حيث لم يكن مسبوقا بحصول آخر في ذلك الحيز والآمدي منع كون ذلك
اخص صفاتهما فلا يوجب التماثل لان المتخالفين قد يشتركان في بعض الصفات وبالجملة فهؤلاء لم يعتبروا في السكون
اللبث والمسبوقية بكون آخر فلزمهم تركب الحركة من السكنات اذ ليس فيها الا الاكوان الاول في الاحياز المتعاقبة ومنهم
من التزم ذلك ثم على هذا لا يتم ما ذكر في طريق الحصر بل طريقه ان يقال انه ان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة
والا فسكون ويرد عليه السكون بعد الحركة حيث يصدق عليه انه حصول مسبوق بالحصول في حيز آخر وان كان مسبوقا بالحصول
في ذلك الحيز ايضا فالاولى على ما في شرح المقاصد ان يقال ان اول حصول ثاني في حيز آخر فحركة والا فسكون
او يقال انه ان كان حصولا اولا في حيز ثان فحركة والا فسكون فيدخل في السكون الكون في اول زمان الحدوث
ويخرج الاكوان المتلاحقة في الاحياز المتلاصقة اعني الاكوان التي هي اجزاء الحركة فلا يكون الحركة مجموع سكنات
وذلك لانه لا يلزم من عدم اعتبار اللبث في السكون ان يكون عبارة عن مجرد الحصول في الحيز من غير اعتبار قيد يميزه
عن اجزاء الحركة اللهم الا ان يبنى ذلك على ان الكون الاول في الحيز الثاني مماثل للكون الثاني فيه وهو سكون وفاقا
ويكون هذا الزاما لمن يقول بتماثل الحصول الاول والثاني في الحيز الاول وكذا في الحيز الثاني فالتزم القاضي ذلك
فذهب الى ان الكون الاول في الحيز الثاني وهو الدخول فيه سكون وبنى على ذلك ان كل حركة سكون من حيث انها
دخول في حيز وليس كل سكون حركة كالكون الثاني ثم انهم اختلفوا في الجوهر المتوسط الباطن من الجسم المتحرك فقيل
انه متحرك اذ لو كان ساكنا لزم انفكاكه عن الاجزاء الظاهرة وهي متحركة بالاتفاق ولانه داخل في الكل وكل

داخل

داخل فى حيز الكل فهو داخل فى حيز الكل وقد خرج بخروج الكل عن حيزه بتمامه فيكون متحركا وقيل غير متحرك لانه حيزه الجواهر المحيطة به وانه لم يفارقها فهو مستقر فى حيزه فلا يكون متحركا وكذلك اختلفوا فى المستقر فى السفينة المتحركة فقيل انه متحرك كالجوهر المتوسط وقيل متحرك وكيف لا وانه اولى بالحركة من الجوهر المتوسط اذ هو يفارق بعض سطح المحيط به اعنى الجواهر الهوائية المحيطة به والنزاع لفظى يعود الى تفسير الحيز فان فسر بالبعد المفروض كان كل من المتوسط والمستقر متحركا وان فسر بما اعتمد عليه ثقل المتحيز كما هو المتعارف عند الجمهور لم يكن شئ منهما بمتحرك **المسئلة الثالثة** فى تعريف الحركة بما عرفها به الحكماء ثم اردفه بتعريف المتكلمين فقال والحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة بيانه ما قال الشيخ فى طبيعيات الشفاء ان الموجودات بعضها بالفعل من كل وجه وبعضها من جهة بالفعل ومن جهة بالقوة ويستحيل ان يكون شئ من الاشياء بالقوة من كل جهة لا ذات له بالفعل البتة ليسلم هذا وليوضح صنعا مع قربنا ولا الوقوف عليه ثم من شان كل ذى قوة ان يخرج منها الى الفعل اما بالها ومما امتنع الخروج اليه بالفعل فلا قوة عليه والخروج الى الفعل عن القوة قد يكون دفعة وقد يكون لا دفعة وهو اعم من الامرين جميعا وهو عام واعم امر يعرض لجميع المقولات فانه لا مقولة الا وفيها خروج من قوة الى فعل لها اما فى الجوهر فكخروج الانسان الى الفعل بعد كونه بالقوة وفى الكم فكخروج النامى الى الفعل عن القوة وفى الكيف فكخروج السواد الى الفعل عن القوة وفى الاين فكالحصول فوق بالفعل بعد القوة وفى متى فكخروج الغد الى الفعل عن القوة وفى الوضع فكخروج المنتصب الى الفعل عن القوة وكذا فى الجدة كخروج الجبل الى ان يكون منتعلا او منسلحا وكذا فى الفعل والانفعال لكن المعنى المتصالح عليه عند الحكماء القدماء فى استعمال لفظ الحركة ليس هذا الشئ الذى يعم جميع اصناف هذه الخروجات عن القوة الى الفعل بل ما كان خروجا لا دفعة بل متدرجا وهذا ليس يتأتى الا فى مقولات معدودة مثلا كالكيف فان ذا الكيف بالقوة يجوز ان يوجد له الفعل يسيرا يسيرا الى ان ينتهى اليه وكذلك ذو الكم بالقوة ونحن سنبين من بعد ان اى المقولات يجوز ان يقع فيه هذا الخروج من القوة الى الفعل وايها لا يجوز ان يقع فيه ذلك ولولا ان الزمان مما يضطر فى تحديده الى ان يوخذ الحركة فى حده وان الاتصال والتدريج قد يوخذ الزمان فى حدهما او الدفعة ايضا فانها تحديد بالان فى حدهما لانه طرفه والحركة يوخذ الزمان فى حدها فيسهل علينا ان نقول ان الحركة خروج عن القوة الى الفعل فى الزمان او على اتصال او لا دفعة لكن جميع هذه الرسوم تتضمن بيانا دوريا خفيا فاضطر مهيئنا ما الفصل الى ان سلك فى ذلك النهج الى فنظر الى حال المتحرك عندما يكون متحركا فى نفسه ونظر فى النحو من الوجود الذى يختص بالحركة فى نفسها فوجد الحركة فى نفسها كمالا وفعلا اى كونا بالفعل اذ كان بازائها قوة اذ الشئ قد يكون متحركا بالقوة وبالكمال له فعله وكماله هو الحركة فالحركة تشارك سائر الكمالات من هذه الجهة وتفارق سائر الكمالات من جهة ان سائر الكمالات اذا حصلت صار الشئ بها بالفعل ولم يكن بعد فيه مما يتعلق بذلك الفعل شئ بالقوة فان الاسود اذا صار بالفعل اسود لم يبق بالقوة اسود من جملة الاسود الذى له والمربع اذا صار بالفعل مربعا لم يبق بالقوة مربعا من جملة المربع الذى له والمتحرك اذا صار بالفعل متحركا فقط انه يكون بعد بالقوة متحركا من جملة الحركة المتصلة فهو بها متحرك ويوجد ايضا بالقوة شئ اخر غير انه متحرك فان ذات المتحرك ما لم يكن شيئا ما يتحرك اليه وانه بالحركة يصل اليه فانه لا يكون حاله وقياسه عند الحركة الى ذلك الشئ الذى هو له بالقوة كما كان قبل الحركة فانه فى حال السكون قبل الحركة يكون هو ذلك الشئ بالقوة المطلقة بل يكون ذا قوتين احديهما على الامر والاخر على التوجه اليه فيكون له فى ذلك الوقت كمالان وله عليهما قوتان ثم يحصل له كمال احد القوتين ويكون قد بقى بعد بالقوة فى ذلك الشئ الذى هو المقتضى بالقوتين بل بكليهما وان كان احدهما حصل بالفعل الذى هو احد

فقد يكون متحركا بالفعل

يعنى ان الحركة من الكمالات الاولية كما سيجىء وان الزمان يوخذ فى حدها

الكمالين

الكمالين واولهما فهو بعينه لم يتميز عما هو بالقوة في الامر بجميع الحدين اللذين عبر بهما الحركة والآخر في الحركة من الحركة
في ظاهر الامر لا يحصل بحيث لا يبقى فوتها البتة من كون الحركة هي الكمال الاول لما بالقوة لامن كل جهة فانه يمكن ان يكون
لما بالقوة كمال آخر ككمال الانسانية او فرسية ولا يتعلق ذلك بكونه بالقوة بما هو بالفعل وكيف يتعلق وهو لا يتأتى القوة
ما دامت موجودة ولا الكمال اذا حصل فالحركة كمال اول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة انتهى كلام الشيخ وحاصله
ان قدماء الفلاسفة كانوا رأوا ان الخروج من القوة الى الفعل اما ان يكون دفعة ام لا والثاني هو المسمى بالحركة فعرفوا
الحركة بانها خروج من القوة الى الفعل اما يسيرا يسيرا او لا دفعة او بالتدريج فان كل واحدة من هذه العبارات تصلح لان
تصور الحركة لكن ارسطاطاليس لما رأى ان ذلك التعريف يتضمن الدور لان معنى يسيرا يسيرا هو التدريج والتدريج
هو وقوع الشيء في آن بعد آن فيتوقف تصور التدريج على تصور الآن وكذا تصور اللادفعة يتوقف على تصور الدفعة
هي عبارة عن الحصول في الآن وتصور الآن يتوقف على تصور الزمان لانه طرفه والزمان هو مقدار الحركة فيلزم الدور
عدل عن تعريف القدماء وعرفها بانها كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة وتبيان هذا الحد هو ان الحركة في نفسها
كمال لان الكمال ما يكون في الشيء بالقوة ثم يخرج الى الفعل والحركة كذلك وهي تشارك سائر الكمالات من هذه الجهة وتباينها
عنها من وجهين احدهما ان سائر الكمالات اذا حصلت صار الشيء بها بالفعل ولم يكن فيه بعدها ما يتعلق بذلك الفعل
شيء بالقوة فان الشيء الاسود بالقوة اذا صار اسود بالفعل لم يبق بالقوة اسود من جملة الاسود الذي له بخلاف الحركة
فانه اذا حصلت وصار الشيء بها بالفعل بقي بعده مما يتعلق بتلك الحركة شيء بالقوة فان المتحرك بالقوة اذا صار متحركا
بالفعل بقي بعد متحركا بالقوة من جملة الحركة المتصلة التي هو بها متحرك بالفعل وثانيهما ان سائر الكمالات اذا حصلت
بالذات لا يقتضي ان يكون شيء آخر بالقوة بكون تلك الحركة متأدية الى الغير فالحركة حال حصولها بالفعل يتعلق بقوتين
احديهما قوة الباقي منهما بعد والثانية قوة الامر المتأدي اليه وكل من الحركة وذلك الامر كمال للمتحرك الا ان الحركة كمال
اول وذلك الامر كمال ثان وعند الحركة بالفعل يكون كلا الكمالين بالقوة كما عرفت فقيد الاولية في الكمال انما هو لاخراج
الكمال الثاني منهما وقيد من جهة ما هو بالقوة للاحتراز عن الكمالات التي ليست كذلك كالصورة النوعية فانها كمال اول
للمتحرك الذي لم يصل الى المقصد لكن لا من جهة ما هو بالقوة بل كمال له مطلقا سواء كان من جهة انه بالقوة او من جهة انه
بالفعل هذا ونقل الامام الرازي عن بعض الفضلاء جوابا عن لزوم الدور وارتضاه وهو ان تصور الدفعة واللا دفعة
والتدريج ويسيرا يسيرا تصورات اولية لا غاية الخفاء لها واما الآن والزمان فهما مناسبان لهذه الامور في الوجود لا في
التصور فجاز ان يعرف حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية التصور ثم يجعل الحركة معرفة للآن والزمان اللذين
هما مناسبان لهذه الامور هذا ثم انه اعترض على تعريف ارسطو بان ماهية الحركة وان لم تكن بديهية واضحة عند العقل
لكن لا خفاء في ان ما ذكر في هذا التعريف ليس باوضح منها بل اخفى وبانه لا يصدق على الحركة المستديرة اذ لا منتهى
لها بالفعل فلا يتحقق كمال اول وثان واجيب بان هذا ليس تعريفا يقصد به تمييزها عما عداها او تحصيل صورتها
عند العقل بل هو تلخيص وتبيين للمعنى المسمى بالحركة فلا يضر كون تصوره اخفى من تصور ماهية الحركة ولا كون الكمال الاول
والثاني في بعض اقسام الحركة اعني المستديرة بمجرد الفرض والاعتبار المطابقين لما في نفس الامر دون الفعل والحقيقة
وذلك لان كل نقطة تفرض في الجسم المتحرك بالاستدارة بالنسبة اليها من حيث طلبها توجه فيكون كمالا اولا ومن حيث
الحصول عندها وصول فيكون كمالا ثانيا وفيه انه قد لا يمكن ان يقال في توجيه تعريف القدماء ايضا فلا يضر
اشتماله على ما يتوقف تصوره على تصور الحركة بل الحق ان كلا التعريفين انما هو لافادة تصور بديهية وكون تصور
الحركة
ما ذكر

ما ذكر في تعريف ارسطو اخفى من تصور ماهية الحركة ثم ان جميع ذلك امور صناعية قد يتبين مفهوماتها في الصناعة
فلا يتصور خفاؤها عند من لم يحصل الصناعة او حصول الجسم في مكان بعد حصوله في مكان آخر هذا هو تعريف المتكلمين
وقد عرفت تحقيقه ذلك **المسئلة الرابعة** في ان الحركة موجودة في الخارج اعلم ان لفظ الحركة بحسب المفهوم المذكور
اسم لمعنيين الاول كيفية يكون بها الجسم متوسطا بين المبدأ والمنتهى بحيث لا يكون في حيز آنين بل يكون في كل آن في حيز
آخر وبعبارة اخرى كون الجسم بحيث اى حد من حدود المسافة فرض لا يكون هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصلا
فيه وبعبارة ثالثة كون الجسم في ما بين المبدأ والمنتهى بحيث اى آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفا لحاله في آنين
محيطين به وتسمى هذا المعنى من معنى الحركة بمعنى التوسط وهي بهذا المعنى موجودة في الخارج لا محالة على ما قالوا وجودها ضروري
فان العقل يحكم بمعونة الحس بان للمتحرك حين كونه متوسطا بين المبدأ والمنتهى كيفية مخصوصة ليست ثابتة له حين كونه في المبدأ
ولا حين كونه في المنتهى وتلك الكيفية مستمرة له من اول المسافة الى منتهاها لكن يختلف نسب المتحرك بسببها الى حدود
المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة وبواسطة استمرارها وسيلانها تفعل
في الخيال امرا ممتدا غير قار فانه لما ارتسم نسبة المتحرك الى الحد الثاني في الخيال قبل ان تزول عنه نسبته الى الحد الاول
يتخيل امر ممتد منطبق على المسافة التي بين الحدين كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوالة امر ممتد في الحس المشترك
فيرى خطا او دائرة وهذا الامر الممتد هو ثاني معنيي الحركة وتسمى الحركة بمعنى القطع وهي بهذا المعنى لا وجود لها في الاعيان
لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بهذا المعنى بتمامها واذا وصل فقد انقطعت قال في شرح المواقف فان قلت
اذا وصل المتحرك الى المنتهى فالحركة تتصف حال الوصول بانها وجدت في جميع ذلك الزمان لا في شيء من اجزائه قلت حصول الشيء
الواحد في نفسه على سبيل التدريج غير معقول لان الحاصل في الجزء الاول من الزمان لا بد ان يكون مغايرا لما يحصل في الجزء
الثاني لامتناع ان يكون الموجود عين المعدوم فيكون هناك اشياء متعاقبة متغايرة لا يتصل بعضها ببعض اتصالا
حقيقيا لامتناع ان يتصل المعدوم بالموجود كذلك ويكون كل واحد منها موجودا دفعة لا تدريجا فلا وجود للحركة
بمعنى القطع في الخارج انتهى وقال الشيخ في طبيعيات الشفاء ومما يجب ان يعلم في هذا الموضع ان الحركة اذا حصل من امرها
ما يجب ان يفهم كان مفهومها اسما لمعنيين احدهما لا يجوز ان يحصل بالفعل قائما في الاعيان والآخر يجوز ان يحصل في الاعيان
فان الحركة اى عني بها الامر المتصل المعقول للمتحرك بين المبدأ والمنتهى فذلك لا يحصل البتة للمتحرك وهو بين المبدأ
والمنتهى بل انما يظن انه قد حصل نحوا من الحصول اذا كان المتحرك عند المنتهى وهناك يكون هذا المتصل المعقول قد بطل
من حيث الوجود فكيف يكون له حصول حقيقي في الوجود بل هذا الامر بالحقيقة مما لا ذات له قائمة في الاعيان وانما يرتسم
في الخيال لان صورته قائمة في الذهن بسبب نسبة المتحرك الى مكانين مكان تركه ومكان ادركه اذ يرتسم في الخيال الا ترى
صورة المتحرك ولحصوله في مكان وقرب وبعد من الاجسام يكون قد انطبعت فيه ثم يلحقها من جهة الحس صورة اخرى
بحصول آخر له في مكان آخر وقرب وبعد آخرين فيشعر بالصورتين معا على انها صورة واحدة لحركة ولا يكون لها في الوجود
حصول قائم كما في الذهن اذ الطرفان لا يحصل فيهما المتحرك في الوجود معا ولا الحالة التي بينهما لها وجود قائم واما المعنى
الموجود بالفعل الذي بالحري ان يكون الاسم واقعا عليه وان يكون الحركة التي توجد في المتحرك فهي حالة المتوسط حين
يكون ليس في الطرف الاول من المسافة ولم يحصل عند الغاية بل هو في حد متوسط بحيث لا يوجد في وقتين في آن من الآنات
التي يقع في مدة خروجه الى الفعل حاصلا في ذلك الحد فيكون تحصيله في اي وقت فرضته قاطعا للمسافة ما وهو بعد في القطع
وهذا هو صورة الحركة الموجودة في المتحرك وهو توسط بين المبدأ المفروض والنهاية بحيث اي حد يفرض فيه لا يوجد

قبله ولا

قبله ولا بعده فيه لا لحدّي الطرفين فهذا التوسط هو صورة الحركة وهو صفة واحدة تلزم المتحرك ولا تتغير البتة ما دام متحركا
نعم قد تتغير حدود التوسط بالفرض وليس المتحرك متوسطا لانه في حد دون حد بل هو متوسط لانه بالصفة المذكورة وهي
انه بحيث اي حد يفرض لا يكون قبله ولا بعده فيه وكونه بهذه الصفة امر واحد يلزمه دائما في اي حد كان ليس يوصف بذلك
في حد دون حد وهذا بالحقيقة هو الكمال الاول واما اذا قطع فذلك الحصول هو الكمال الثاني وهذه الصورة توجد في المتحرك الاول
وهو في آن لانه يصح ان يقال له في كل آن يفرض انه في حد اوسط لم يكن قبله فيه ولا بعده يكون فيه والذي يقال من ان
كل حركة ففي زمان فانما يعني بالحركة الحالة التي للشيء بين مبدأ ومنتهى وصل اليه فيقف عنده او لا يقف عنده فتلك الحالة
الممتدة هي في زمان وهذه الحالة وجودها على سبيل وجود الامور في الماضي ويباينها بوجه آخر لان الامور الموجودة في الماضي
قد كان لها وجود في آن من الماضي كان حاضرا او لا كذلك هذا فتكون هذه الحركة يعني بها القطع واما ان يعني بالحركة الكمال
الاول الذي ذكرناه فيكون كونه في زمان لا على معنى انه يلزمه مطابقة الزمان بل على انه لا يخلو من حصول قطع تلك القطع معا
للزمان فلا يخلو من حدوث زمان لانه كان ثابتا في كل آن من ذلك الزمان مستمرا فيه انتهى كلام الشيخ وههنا شبهة مشهورة
تقريرها ان الحركة الموجودة ليست هي التوسط المطلق بين المبدأ والمنتهى لكونه كليا ولا التوسط الجزئي الواحد اعني الحصول
في حد معين والا لم يكن متحركا بل ساكنا ولا التوسطات الجزئية المتعددة اعني الحصول في حد معين بعد الحصول في حد آخر كذلك
والا فان لم يكن تلك الحصولات متعاقبة متجاورة لزم انقطاع الحركة بتخلل واحد من تلك الحصولات فلا يكون الحركة من المبدأ
الى المنتهى حركة واحدة بل حركات متعددة بين كل حركتين منها سكون وان تعاقبت وتجاورت لزم تتالي الآنات وتركب المسافة
مما لا يتجزى وقد تحقق بطلانه واجاب عنها الامام الرازي بان الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ والمنتهى امر موجود في الآن مستمر باستمرار
الزمان ويصير واحدا بالتشخص لوحدة الموضوع والزمان وما فيه الحركة فاذا فرضنا المسافة محدودة معينة فعند وصول المتحرك
اليها يعرض له الحصول في الوسط ان صار حصولا في ذلك الوسط وصيرورته حصولا في ذلك الوسط امر زائد على ذاته متشخصة
وهي باقية عند زوال الجسم من ذلك الحد الى حد آخر وانما يزول عارض من عوارضها وليس الحصول في الوسط امرا كليا يكون
له كثرة عددية لان ذلك انما يكون اذا كان في المسافة كثرة عددية فيقال الحصول في هذا الحد من المسافة غير الحصول
في ذلك وليس كذلك لان المسافة متصل واحد لا اجزاء لها بالفعل فالحركة فيها عند اتحاد الموضوع والزمان لا يكون
الا واحدا بالتشخص وان امكن فرض الاجزاء فيه كالخط الواحد وذلك لان المعتبر في الكلية امكان فرض الجزئيات لا فرض
الاجزاء وهو غير ممكن ههنا قال هذا ما عندي في هذا الموضع المشكل العسير كذا نقل عنه في شرح المقاصد وتحقيق ذلك
في الشفاء حيث قال فان قال قائل ان الكون في المكان ولم يكن قبله ولا بعده فيه وكذلك الاضافة الى هذا الكون والامر الذي
يجعلونه انما هو امر كلي معقول ليس بموجود بالفعل بل انما الموجود بالفعل الكون في هذا المكان ولم يكن قبله ولا بعده
فيه وكذلك الاضافة الى هذا الكون والامر الكلي انما يثبت باشخاصه لا يكون شيئا واحدا موجودا بعينه كما اتفق عليه اهل
الصناعة فنقول اما الكون في المكان من حيث يقال على متمكنات كثيرين فلا شك ان الحال فيه على ما قد وصف واما من حيث
يقال على متمكن واحد ولكن لا معا فالامر فيه مشكل فانه لا يبعد ان يكون معنى جنسي يقال على موضوع واحد في وقتين
ويكون لم يثبت واحدا بعينه مثل الجسم الابيض اذا اسود فان الجسم اذا كان اسود فقد كان فيه سواد فكان السواد لونا وكان
اللون كالجزء من السواد مثلا ويتخصص بما قارنه كان سوادا فلما ابيض لا يمكننا ان نقول ان ذات الشيء الذي كان عرض
له مقارنة التخصيص باقية وقارنه تخصيص آخر مثل الخشبة موجودة في بيت على تخصيص انها جزء حائط ثم صارت هي بعينها
جزء سقف ولها اضافة اخرى وتخصيص آخر جزء سقف فان ذلك ليس كذلك بل مثله مثل ان يعدم الحائط والخشبة التي

فيه ثم

فيه ثم يحدث في البيت حائط وفيه خشبة اخرى مثل تلك الخشبة وذلك لان السواد لا يبطل بفصله وبنوعه خصة من طبيعة الجنس
التي كانت مقارنة له بعينها او الانقلاب بفصل منوع بل هو عارض لا منوع فاعلم هذا في مواضع اخرى فاذا كان الامر على هذا
فاستقر هل حكم الكون في المكان الموجود في المتمكن تارة مقارنا لتخصيصاته في هذا المكان وتارة مقارنا لتخصيص انه
في مكان آخر حكم اللون او لبس كذلك بل حكمه حكم حرارة تارة تفعل في هذا وتارة في ذا او رطوبة تارة تنفعل عن هذا وتارة
عن ذلك وهي واحدة بعينها او عرض آخر من الاعراض يبقى واحدا بعينه ويلحقه تخصيص بعد تخصيص فنقول اولا ان هذا التخصيص
هذا او ان الذي في امر المكان ليس امرا موجودا بالفعل بعينه كما يظهر لك بعد اذ المتصل لا اجزاء له بالفعل بل عرض ان يتجزى الا آنات
بقسم المسافة تجعلها بالفعل مسافات على احد انواع القسمة وما بين حدود تلك القسمة ايضا مسافات لا يشتمل عليها آن
وحركة على النحو الذي قلنا انها يكون في ان بل الحركة التي على نحو القطع ويكون الزمان مطابقا لها ولا يكون المعنى الذي
سميناه آنا هو متكثر فيها بالفعل لان ذلك لا يتكثر بالفعل الا بتكثر المسافة بالفعل واذا لم يكن متكثرا بالفعل وكانت
الحركة على الموضوع الواحد اعني المسافة موجودة ولم تكن كثيرة بالعدد كانت بالضرورة واحدة بالعدد ولم يكن على النمط
الذي يكون عليه الحال في اللون ووجوده في الموضوع في حال سواده وفي حال بياضه وحال النسبة التي تخص كلا الى الموضوع
بالفعل لان الحركة لا يوجب بالفعل انفصالا الا بل ينمي الانفصال استمرارا الاخير معه تغير هذه الحال بالقياس الى الموضوع حتى
تعينه منه امر ثابت بالتشخص فهذا انما يختلف النسبة بالفعل الى مختلف بالفعل وانما يكثر الواحد بالفعل بتكثر من قبل النسبة
اذا كانت متكثرة بالفعل فاذا كانت المسافة واحدة بالاتصال لا اختلاف فيها لم يختلف اليها نسبة فلم يختلف بسبب ذلك
عدد شئ واحد ثم بعد ذلك اذا عرض للمسافة قسمة ما واختلاف فلم يكن ذلك مما يتعلق بالحركة ولا الحركة يتعلق به ولا احدهما
موجب للآخر ولا موجبه كانت الاثنينية التي تعرض له غير متكثرة بالذات بل بالعرض ومن طريق نسبة الواحد الكثير ويكون النسبة
خارجية غير داخلية في ذات الشئ وبالجملة لا يكون هذه الحال حال اللون الذي هو بالحقيقة لا بالقياس الى امر خارج يختلف
بمقارنة فصل السواد والبياض ولا كون المتحرك في المكان مما يصير كثيرا بكونه في هذا المكان وذلك المكان لانه ليس
في مسافة الحركة انفصال بالفعل ومكان متعين دون مكان حتى يجوز ان يكون الكون في المكان مما يصير متنوعا او يتنوع
بتنوع التشخص لسبب نسبته الى امكنة كثيرة بالفعل انتهى كلام الشفاء المسألة الخامسة في ذكر الامور التي يتعلق بها
الحركة على ما قال ويتوقف اي الحركة على المتقابلين اراد بهما ما منه الحركة وما اليه اعني المبدأ والمنتهى لامتناع اجتماعهما
بالقياس الى الحركة الواحدة والعلتين اي القابلية وهي الموضوع والفاعلية والمسافة اليه اي المقولة التي يقع فيها الحركة
والمقدار اي الزمان فهذه امور ستة لا يمكن تحقق الحركة بدون شئ منها وهذا هو المراد من التوقف لا انه تقدم الكل
على بعضها كالزمان بل هو متوقف على الحركة لكونه مقدارا لها وكذا المنتهى فانه قد يكون متأخرا في الوجود عن الحركة
كالبياض في حركة للابيض واعلم ان الشيخ في الشفاء ان الحركة يتعلق بامور ستة على ما اشرنا اليه اما تعلق الحركة
بالعلة القابلية والفاعلية فظاهر لكونها عرضا وهو قسم من الممكن وكذا تعلقها بما فيه الحركة اذ لا بد لها من مسافة
او ما يجري مجراها واما تعلقها بالزمان فلكونها امرا غير قار او مستلزما له فلا بد له من زمان يطابقه واما تعلقها
بما منه وما اليه فقال الشيخ انه يستنبط من حدها لانها اول كمال لشئ له كمال ثان بان ينتهي به اليه وله حال القوة
التي قبل الكمالين وهي الحالة التي الكمال الاول تركها وتوجه الى الكمال الثاني ثم قال وربما كان ما منه وما اليه مما
يشتمل الحصول فيهما زمانا ما حتى يكون عند الطرفين سكون وربما لم يكن الحصول فيه اذا فرض كما تحدد بالفعل الا آنا
كما في الفلك فان في حركته تركا مبدأ او توجها الى غاية لكن لا وقوف له عند احدهما ثم اورد سؤالا وهو ان الحد

في المنفصل

في المتصل على مذهبكم ليست موجودة بالفعل بل بالقوة وانما يصير بالفعل باحداث سبب كقطع او فرض او مماسة او موازاة
فما لم يكن احد هذه الاسباب بالفعل لم يكن مبدأ ومنتهى وما لم يكن مبدأ ولا منتهى لا يكون حركة فالفلك ما لم يكن له سبب محدد لا
يكون متحركا وهذا محال ثم اجاب عنه بان المبدأ والمنتهى يكون للحركة بضرب من الفعل وضرب من القوة والقوة يكون على وجه قريب من الفعل و
وجه بعيد منه مثال القريب ان يفرض للمتحرك انه ما لم يتحرك الحد وقد وصل اليه في آن نفرضه فيكون ذلك له وفي نفسه بالقوة
وانما يصير بالفعل حدا لحصول الفرض بالفعل ومع ذلك لا يقف بل يستمر ومثال البعيد حد مستقبل لا يمكن من حيث هو حد حركة
ان يحصل بالفعل حد حركة بالفعل بفرض او بسبب محدد بالفعل بل يحتاج ان يستوفي المسافة التي يصير بحيث يمكنك ان تفرض عنده
مبدأ ومنتهى فكل حركة من حركات الفلك تنتهي اليها في وقت معين وتحصلها فانها بفرض ذلك تارة يفرض المبدأ والمنتهى
متباينين اي نقطتين مختلفتين هما حدا ذلك المفروض من الحركة في ذلك الوقت الذي يعينه وتارة تكون نقطة واحدة
هي بعينها مبدأ ومنتهى اما المبدأ فلان الحركة اليها فالحركة المكانية او الوضعية تعلقها بالمبدأ والمنتهى هو انك اذا عينت
حركة ومسافة معينتين مع ذلك مبدأ ومنتهى والمتحرك المكاني او الوضعي تعلقه بالمبدأ والمنتهى هو ان يكون ذلك له بالفعل او بالقوة
القريبة من الفعل وذلك على اي وجه كان منها جاز فانا لم نشترط الوجه المعين منها وبالجملة فان الحركة تتعلق بالمبدأ
والمنتهى على هذه الصورة والشرط لا من حيث هما بالفعل فما منه الحركة وما اليه قد يتحدان محلا بان يكون محل المبدأ بعينه
محل المنتهى كما في الحركة المستديرة فان كل نقطة مفروضة في الجسم يكون مبدأ للحركة ومنتهى لها ايضا فان الحركة منها بعينها   المستديرة
حركة اليها وقد يتضادان ذاتا اي يكونان متضادين بالذات كما في الحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة
وقد يتضادان عرضا اي يكونان متضادين بالعرض كما في الحركة من المركز الى المحيط فان ذات كل واحد من المبدأ والمنتهى
نقطة وليس بين النقط من حيث هي نقط تضاد بالذات بل التضاد الذي بين المبدأ والمنتهى هناك انما هو بالعرض اعني بواسطة
عروض عارضين متضادين لاحدهما كون احدهما غاية البعد من المحيط وثانيهما كون الاخرى غاية القرب منه كما اذا كانا متحدين
محلا كما في الحركة المستديرة فانهما متضادان لا بالذات بل بواسطة عروض وصفين هما البداية والنهاية قال الشيخ وربما
كان ما منه وما اليه ضدين وربما كانا بين الضدين لكن الواحد اقرب والاخر من ضد اخر وربما لم يكونا ضدين ولا بين   من الحذف
ضدين ولكن كانا من جملة امور لها نسبة الى الاضداد وامور متقابلة بوجه ما فلا يجتمعان معا كالاحوال التي للفلك فانه لا يتصور
مبدأ حركة منه لمنتهاها لكنهما لا يجتمعان معا ولكل منهما اعتباران متقابلان احدهما بالنظر الى ما يقال الان لو كان المبدأ
قد يقال بالقياس الى المنتهى وهما اعني المبدأ وذا المبدأ وكذا المنتهى وذا المنتهى متقابلان تقابل التضايف كما مر وثانيهما
اعتبار كل منهما بالنظر الى الاخر فان المبدأ قد يقال بالقياس الى المنتهى وكذا المنتهى بالقياس الى المبدأ وبهذا الاعتبار فلذكرهما
قبل ذلك بقوله قد يتحدان محلا او قد يتضادان ذاتا وعرضا فلذلك لم يذكر هذا الاعتبار ههنا واما كونهما متضادين على ما
مر فلانهما متقابلان وليسا بمتضايفين فانه ليس كل من يعقل مبدأ الحركة يعقل منتهاها وبالعكس وليس احدهما سلبا
للاخر ولا عدم ملكة له فبقي تقابل التضاد ولو اتحدت العلتان فقد عرفت وجه احتياج الحركة الى العلتين القابلية والفاعلية
والمطلوب ههنا انه لا يمكن ان يكون القابل للحركة بعينه هو الفاعل لها واستدل عليه بوجهين الاول انه لا شك ان القابل
للحركة المكانية والوضعية انما هو الجسم بمعنى الصورة اعني الجوهر القابل للابعاد لانه هو المالي للمكان المقتضي للوضع بالذات
وسائر ما يتبعه من المادة والصورة والهيئات متصف بالتحيز والوضع بالتبع وبالعرض فاذا كان المقتضي للتحيز والوضع بالذات
هو الصورة الجسمية كان الموصوف بالانتقال عن الحيز والوضع ايضا بالذات هو الصورة الجسمية فيكون القابل للحركة هو الصورة
الجسمية فلو كان فاعل الحركة ايضا هو الجسم بهذا المعنى وهو امر مستمر باق لا محالة فاذا صار علة لجزء من الحركة الذي هو ايضا

حركة

حركة لزم بقاء ذلك الجزء ودوامه بدوام علته وما دام هذا الجزء باقيا لا يجوز ان يحصل الجزء الاخر لامتناع اجتماع اجزاء
الحركة في الوجود فلا يتحقق الحركة بتمامها بل يكون منتفية لا محالة وسواء في ذلك الحركة بمعنى القطع والتوسط فان الحركة التوسطية
وان كانت مستمرة بحسب الذات لكنها متجددة بحسب النسب الى حدود المسافة كيف وهي الراسمة للحركة القطعية والى هذا الوجه
اشار بقوله انتفى المعلول الثاني انه لو كان الجسم بالمعنى المذكور الذي هو القابل للحركة فاعلا لها لكانت وهو واحد في جميع الاجسام
لكون الصورة الجسمية طبيعة نوعية على ما مر غير مرة لعمت الحركة جميع الاجسام في جميع الاحوال والتالي باطل بالضرورة بيان الملازمة
وجوب وجود المعلول عند تحقق العلة التامة على ما هو المفروض من كون الجسم بما هو جسم علة للحركة والى هذا الوجه اشار بقوله وعم
اي المعلول فان قيل كلا الوجهين منتقض بالطبيعة التي هي الفاعلة للحركات الطبيعية اما الاول فلان الطبيعة امر مستمر باق كالجسمية
واما الثاني فلانها موجودة في الاجسام كلها ايضا فلو جاز كون الطبيعة علة للحركة فليجز كون الجسمية ايضا علة لها وان لم يجز
كون الجسمية علة لها لم يجز كون الطبيعة ايضا علة لها قلنا الجواب عن الاول ان الطبيعة وان كانت امرا مستمرا لكنها ليست
بذاتها علة للحركة بل عند كونها بحال من الاحوال كالخروج عن الحيز الطبيعي مثلا وعن الثاني انها وان كانت موجودة
في جميع الاجسام لكنها مختلفة فيها بخلاف الجسمية على ما مر وهذا معنى قوله بخلاف الطبيعة المختلفة اشارة الى الجواب عن الثاني
المستلزمة للحركة في حال اشارة الى الجواب عن الاول فان قلت فليكن الجسمية ايضا مقتضية بحال كالطبيعة قلت فيلزم خلاف
الفرض اذ المفروض كون الجسمية بما هي جسمية علة للحركة على ما اشرنا اليه اولا وتمنع جوازه كيف وكون الجسمية مع الطبيعة
حال من احوالها قال الشيخ في الشفا واما تعلقها اي الحركة بالمحرك فلان الحركة اما ان يكون للمتحرك عن ذاته من حيث هو جسم
طبيعي او يكون صادرة عن سبب ولو كان الحركة لذاته لا لسبب لكانت الحركة لا تعدم البتة ما دام ذات الجسم الطبيعي المتحرك بها موجودة
لكن الحركة تعدم عن كثير من الاجسام وذاته موجودة ولو كانت ذات المتحرك سببا للحركة حتى يكون محركا ومتحركا لكانت الحركة
يجب عن ذاته لكن لا يجب عن ذاته اذ يوجد ذات الجسم الطبيعي وهو غير متحرك فان وجد جسم طبيعي يتحرك دائما فهو بصفة
له زائدة على جسميته الطبيعية اما فيه ان كانت الحركة لسبب من خارج واما الخارج عنه ان كانت من خارج وبالجملة لا يجوز ان
يكون ذات الشيء سببا للحركة فانه لا يكون شيء واحد محركا ومتحركا الآن يكون متحركا بصورته ومتحركا بموضوعه او محركا
وهو مأخوذ مع شيء اخر انتهى كلام الشفا وهو صريح فيما ذكرنا فان قلت فما الحاجة الى اثبات الطبيعة قلت اثبات الطبيعة
انما هو لاقتضاء بعض الاجسام حركة مخصوصة وافاعيل مختصة دون بعض بحيث يجزم بكون المقتضي من مقومات ذلك الجسم
لا من عوارضه وجه اخر ذكره الشيخ ايضا في الشفا حيث قال ومما يبين لك ان الشيء لا يحرك ذاته ان المحرك اذا حرك لم يخل اما
ان يكون يحرك لا بان يتحرك واما بان يكون يحرك بان يتحرك فان كان المحرك يحرك لا بان يتحرك فما الذي يكون المحرك هو
المتحرك بل يكون غيره فان كان يحرك بان يتحرك وبالحركة التي فيه بالفعل يحرك ومعنى يحرك انه موجد في شيء متحرك بالقوة
حركة بالفعل فيكون مخرجا انما يخرج شيئا من القوة الى الفعل بشيء فيه بالفعل وهو بعينه فيه بالقوة فيحتاج ان يكتسبه
مثلا ان كان حارا فكيف يسخن نفسه بحرارته اي ان كان حارا بالفعل فكيف يكون حارا بالقوة حتى يكتسب من ذي قبل حرارة
عن نفسه فيكون بالفعل وبالقوة معا وبالجملة طبيعة الجسمية طبيعة جوهرية له طول وعرض وعمق وهذا القدر مشترك
فيه لا يوجب حركة والا لاشتركت فيها نفسها فان زيد على هذا القدر معنى اخر حتى يلزم الجسم حركة وحتى يكون جوهرا له
طول وعرض وعمق وخاصة اخرى مع المذكور يتحرك لسبب ذلك فيكون فيه مبدأ الحركة زائدا على الشرط الذي اذا وجد
كان به جسما وان كان من خارج فذلك فيه اظهر انتهى وفيه ايضا دلالة على ما ذكرنا **المسئلة السادسة**
في ان الحركة في اي مقولة تقع وفي ايها لم تقع على ما قال لما انتهى الكلام الى المقولة التي تقع فيها الحركة اربع الكم و

الحركة في ... ان يكون ذلك بالذات ... الاصل الوهمي

والاين

والاين والوضع بخلاف باقي المقولات لعله اراد انه لا يمنع الحركة اصلا وبالذات لا ونوعها اما مقولة الجوهر فظاهر انها
اليه بقوله فان لبسائط الجواهر توجد دفعة وكذا تفسد دفعة من غير تدريج بيان ذلك على ما قال الشيخ في طبيعيات الشفاء
بعد تمهيد ان المراد من وقوع الحركة في مقولة هو ان الجوهر او الموضوع يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع اخر ومن صنف الى
صنف بهذه العبارة فان هذه المقولة اي الجوهر لا يعرض فيها الحركة وذلك لان الطبيعة الجوهرية اذا فسدت تفسد دفعة ولا
توجد بين قوتها الصرفة وفعلها الصرف كمال متوسط وذلك لان الصورة الجوهرية لا تقبل الاشتداد والتنقص وبين ذلك
في قاطيغورياس الشفاء بان قبول الاشتداد والتضعف فرع قبول التضاد وهو منتف في الجواهر قال بعده كخاصية نفي التضاد
عن الجواهر ويتبع هذه الخاصية خاصية اخرى وهي ان الجوهر لا يقبل الاشد والاضعف فان المشتد يشتد عن حالة هي ضد
الحالة التي يشتد اليها فلا يزال يخرج عن حالة الضعف يسيرا يسيرا متوجها الى حالة القوة او عن حالة القوة متوجها الى
حالة الضعف والحالتان متقابلتان متضادتان لا يجتمعان فان كانتا اعراضا كان الاشتداد والضعف في الاعراض وهذا
مما يكون وان كانتا جواهر كان في جواهر ايضا تضاد وقد منع ذلك ثم الضرب من التضاد الذي لم نشك في دفعه عن الجواهر يعني
ما كان باعتبار عدم الاجتماع في المحل دون الموضوع فذلك مما لا يحتمل المصير من بعضها الى بعض على سبيل الاشتداد والتضعف
فليس كل الاضداد يكون الانتقال من بعضها الى بعض على هذه السبيل بل ربما كان دفعة بل رفع قبول التضاد برفع النقص والاشتداد
ووضعه لا يوجب وضعه انتهى كلام قاطيغورياس وبينه في الطبيعيات بان قال لانها اذا قبلت الاشتداد والتنقص لم يخل اما ان يكون
الجوهر وهو في وسط الاشتداد والتنقص يبقى نوعه او لا يبقى فان كان يبقى نوعه فما تغيرت الصورة الجوهرية البتة بل انما
تغير عارض للصورة فقط فيكون الذي كان ناقصا فاشتد قد عدم والجوهر لم يعدم فيكون هذا استحالة او غيرها لا كونا
وان كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد فيكون الاشتداد قد جلب جوهرا اخر اي المادة وكذلك في كل آن يفرض للاشتداد يحدث جوهر
اخر ويكون الاول قد بطل ويكون بين جوهر وجوهر امكان انواع جوهرية غير متناهية بالقوة كما في الكيفيات وقد علم
ان الامر بخلاف هذا يعني معلوم بالاستقراء والمشاهدة ان صورة نوعية اذا فسدت تحدث عقيبها بلا فصل صورة اخرى
بالفعل ولا يبقى الجسم زمانا بين الصورتين بحيث يكون نوعا بالقوة لا بالفعل ثم بين ذلك ببيان برهاني فقال ونقول ايضا
فان موضوع الصورة الجوهرية اي المادة لا يتقوم بالفعل الا بقبول الصورة وهي لا توجد الا شيئا بالقوة والذات الغير المحصلة في نفسها
بالفعل يستحيل ان يتحرك من شيء الى شيء فان كانت الحركة الجوهرية موجودة فلها متحرك موجود وذلك المتحرك يكون صورة
هو بها بالفعل ويكون جوهرا قائما بالفعل ثم قال ولا يمكن ان يقال ان هذا القول يلزم ايضا على حركة الاستحالة وذلك
لان الهيولى محتاجة في قوامها الى وجود صورة بالفعل والصورة اذا وجدت بالفعل حصل نوعا بالفعل فوجب ان يكون
الجوهر الذي بين الجوهرين تاما محصلا بالفعل ليس بالعرض ولا كذلك الاعراض التي يتوهم بين كيفيتين مثلا فانها مستغنى
عنها في قوام الموضوع بالفعل انتهى والحاصل ان امتناع ان يكون بين جوهر وجوهر انواع غير متناهية بالقوة انما
هو لمنافاة كون تلك الانواع بالقوة لوجوب فعلية الموضوع المتقوم بها بخلاف ان يكون بين كيفية وكيفية مثلا انواع
غير متناهية بالقوة لعدم تقوم الموضوع بتلك الانواع فلا منافاة بين كونها بالقوة وبين كون الموضوع متقوما
بالفعل هذا وقد يعلل ذلك بان تلك الصور المتعاقبة ان كان منها ما يوجد في اكثر من آن واحد فقد سكنت الحركة
في الصور والا كانت كلها آنية الوجود فان تعاقبت بلا فصل تتالت الآنات وان وجد فيما بين متعاقبين زمان
خال عن تلك الصورة الآنية كانت الحركة منقطعة ثم يدفع النقض بحركة الكيفية وغيرها بان بقاء الموضوع بدون الكيفيات
وسائر الاعراض جائز فلا يلزم من خلوه عنها انتفاء المتحرك حال كونه متحركا كما يلزم ذلك من خلو المتحرك عن الصور

المتعاقبة

المتغائبة لان المتحرك فى الصورة اما الجسم او المادة ولا يوجد شئ منهما الا مع الصورة وكون المتحرك معدوما حال كونه متحركا مع بالبديهة فان تتابع الواقعة فيه بحيث لا يلزم فيهما الخلا الخ وهو انه اذا خلا الموضوع فى زمان عن

الكيفيات المتعاقبة مثلا لم يكن له فى ذلك الزمان حركة فى الكيف لان الحركة كما ينتفى بانتفاء ما فيه الحركة بل يلزم ان لا يكون

هناك الا كيفيات انية الوجود لا يوجد شئ منها فى الازمنة الواقعة بين تلك الآنات فان سميت مثل هذه حركة لم يكن

الحركة منطبقة على الزمان نفسه بانقسامه قال ولا يخفى عليك ان الابهام من ان المتحرك فى الكيف مثلا له فى زمان

بين مبدأ الحركة ومنتهاها كيفية واحدة سيالة ومثل هذا الحال السيال الذى يتبدل افراده على محله مع بقاء المحل

بشخصه لا بد ان يكون عرضا لتقوم محله بدونه فالشخص حركة فى الصور المقومة لمحالها انتهى ومن ان القول بالفرد

السيال الذى ذهب اليه بعضهم من ان الاين منه قار ومنه سيال هو الحركة فى الاين والكيف منه قار ومنه سيال

هو الحركة فى الكيف والكم منه ما هو قار ومنه سيال هو الحركة فى الكم الغير ذلك على ما نقل عن الشفاء وقد بين الشيخ

بان الاسود مثلا ليس سواد اشتد بل اشتد سواد بل اشتداد الموضوع فى سواده وذلك لانه لا يخ اذا فرضنا سوادا

اشتد اما ان يكون ذلك السواد بعينه موجودا وقد عرض له عند الاشتداد زيادة او لا يكون موجودا فان لم يكن

موجودا فح اذ يقال انه قد عدم وبطل هو ذا يشتد فان الموصوف بصفة موجودة يجب ان يكون امرا موجودا ثابت

الذات وان كان السواد ثابت الذات فليس سيالا كما زعموا من انها كيفية سيالة بل هو ثابت على الدوام بعرض

عليه زيادة لا يثبت مبلغها بل يكون فى كل آن مبلغ اخر فيكون هذه الزيادة المتصلة هى الحركة لا السواد فاشتداد

السواد وسيلانه او اشتداد الموضوع فى السواد وسيلانه فيه هو الحركة لا السواد المشتد انتهى وقد قيل فى دفع النقض

بالكيف وغيره ان تغيرات الجواهر عند الاحساس بحصولها لا يقع فى زمان لان الصورة لا تشتد ولا تضعف بل تقع فى آن

وتغيراتها بكيفياتها وكمياتها واينياتها واوضاعها تقع فى زمان لانها تشتد وتضعف ومعنى الاشتداد هو اعتبار

المحل الثابت بالقياس الى حال فيه غير قار يتبدل نوعيته اذا قيس ما يوجد منه فى آن الى ما يوجد فى آن اخر بحيث يكون ما

يوجد فى كل آن متوسطا بين ما يوجد فى الآنين المحيطين به ويتصف جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها من حيث هو

متوجه بتلك التجددات الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه الا انه يؤخذ من حيث ينصرف بها عن تلك الغاية

فالاخذ فى الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المتصرم ولا شك انه لهذا الحال يكون عرضا لتقوم المحل

دون كل واحد من تلك الهويات واما الحال الذى يتبدل لهوية المحل المتقوم بتبدله وهى الصورة فلا يتصور فيها اشتداد

ولا ضعف لامتناع تبدلها على شئ واحد متقوم يكون هو هو فى الحالين انتهى واورد عليه فى شرح المقاصد ان تقوم

المادة انما هو بصورة ما فعدم الصورة انما يوجب عدمها لو لم يتعقبه صورة اخرى على ان الامر بتبدل هوية

المادة بتبدل الصورة فان الشيخ صرح بان الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة

الشخصية انتهى واقول اعتبار تقوم المادة بصورة ما وكذا استحفاظ وحدتها الشخصية بالوحدة النوعية انما هو

ليصح كون المادة امرا ما بالقوة ولئلا يلزم ان يكون معدوما مط ولا يكفى ذلك فى كونها موجودة بالفعل فعلية

مقابلة للقوة وموضوع الحركة لا بد ان يكون موجودا بالفعل فعلية كذلك فانه ان لم يكن موجودا بالفعل كذلك بل كان

فعليته عين قوته كما فى الهيولى لم تكن ذاتا واحدة بل كان يتبع كل واحدة من الصور التى هى قوية عليها ذاتا على حدة

مغايرة لها مع اخرى منها فلا يكون لشئ من تلك الذوات المتحصلة المختلفة حركة وانتقال عن حالة الى اخرى ولانه

ايض وانما كان فعلية الهيولى فى حد ذاتها عين كونها بالقوة لما قال الشيخ فى الهيات الشفاء جوهر الهيولى وكونها

بالفعل بعينه

بالفعل هيولى ليس الا انه جوهر مستعد لكذا والجوهرية التي لها ليس يجعلها بالفعل شيئا من الاشياء بل يعدها لان
يكون بالفعل شيئا بالصورة وليس معنى جوهريتها الا انها امر ليس في موضوع فالاثبات ههنا هو انه امر واما انه ليس في
موضوع فهو سلب انه امر ليس يلزم منه ان يكون شيئا معينا بالفعل لان هذا عام ولا يصير الشيء بالفعل شيئا بالامر
العام ما لم يكن له فصل يخصه وفصله انه مستعد لكل شيء فصورته التي تظن له هي انه مستعد قابل فاذن ليس ههنا حقيقة
للهيولى يكون بها بالفعل وحقيقة اخرى يكون بها بالقوة الا ان يطرأ عليها حقيقة من خارج فيصير بذلك بالفعل يكون في نفسها
واعتبار وجود ذاتها بالقوة وهذه الحقيقة هي الصورة انتهى ومركباتها اي مركبات الجواهر تنعدم بعدم احد ابنائها
اي ينعدم كل منها بانعدام جزء من اجزائه وبسائطه فلو تحرك المركب في الجوهرية وكانت ذاته باقية في وسط الاشتداد
لم تقع الحركة في الجوهرية بل في حال من احوالها وان لم يكن ذاته باقية بل كانت قد فسدت وحدث مركب اخر فلا بد لفساده من
فساد جزء من اجزائه او جميع اجزائه وفساد كل جزء من اجزائه دفعي لما مر فيكون فساد المركب ايضا دفعيا فلا حركة ولا انتقال
تدريجيا واما المضاف فهو تابع لمعروضه في الاحكام لكونه طبيعة غير مستقلة بمعنى ان مقولة المضاف غير عارضة للموضوع
الا بواسطة عروض مقولة اخرى من مقولات العرض له يكون هي معروضها الاول ومقولات العرض بعضها مما يقبل الحركة
دون بعض فان كان معروضه قابلا للحركة كان المضاف ايضا قابلا لها والا فلا قال التجريد واما مقولة المضاف فتشبه ان
يكون تحليل الانتقال فيها انما هو من حال الى حال دفعة وان اختلف في بعض المواضع فيكون التغير بالحقيقة واولا واقعا
في مقولة اخرى عرضت لها الاضافة اذ من شأنها ان يعرض مقولات اخرى ولا يتحقق بذاتها فاذا كانت المقولة مما يقبل
الاشد والاضعف عرض الاضافة مثل ذلك فانه لما كانت السخونة تقبل الاشد والاضعف كان الاسخن يقبل الاشد والاضعف
فيكون موضوع الاضافة يقبل ويلزم من ذلك قبولا اوليا فيكون الحركة في الامر العارض له الاضافة بالذات اولا وللاضافة
بالعرض وثانيا انتهى وكذا متى تابع لمعروضه فانه غير مستقل ايضا كالمضاف قال التجريد في الشفاء واما مقولة متى فتشبه ان
يكون الانتقال من متى الى متى امرا واقعا دفعة كالانتقال من سنة الى سنة او من شهر الى شهر ويشبه ان يكون حال متى
كحال الاضافة في ان نفس متى لا ينتقل فيه عن شيء الى شيء بل يكون الانتقال الاول في كيف او كم ويكون الزمان لازما
لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل واما ما الاتغير فيه فستعلم انه ليس في الزمان فكيف يكون له حركة فيه انتهى والى
هذا الاخير اعني كون حاله كحال الاضافة يرجع ما قال في النجاة من ان وجود متى للجسم تبع للحركة على ما نقل في المواقف
اي ثبوته للجسم بتوسط الحركة فان ما لا حركة فيه ولا تغير لم يتصور له متى وقال ايضا وكيف يكون فيه حركة فان كل حركة
في متى فلو كان فيه حركة لكان لمتى متى اخر واما الاول اعني كون الانتقال من متى الى متى دفعيا فبيانه ان اجزاء الزمان متصل
بعضها ببعض والفصل المشترك بينها هو الان فاذا فرض زمانان كسنتين او شهرين او يومين اشتركا في ان فقبل ذلك
الان يثبت للموضوع متاه بالقياس الى الزمان الاول وبعده يثبت له متا بالقياس الى الزمان الثاني وذلك الان
هو نهاية وجود الاول وبداية حصول الثاني فلا تدريج في الانتقال قال شارح المواقف ويرد عليه ان الفاصل بين
اجزاء المسافة حدود غير منقسمة ولكن اذا فرض مكانان بينهما مسافة منقسمة كان الانتقال من احدهما الى الاخر تدريجيا
فكذا الحال في الانتقال من زمان الى زمان بينهما زمان كالفجر والمغرب مثلا فانه يكون تدريجيا ايضا لا دفعيا
اقول نسبة المكان وهو حد من حدود المسافة في اجزاء المسافة كنسبة الان في اجزاء الزمان ونسبة الزمان الى الزمان
كنسبة المسافة الى المسافة كالدار الى الدار والبلد الى البلد فكما ان الانتقال من زمان الى زمان بينهما ان مشترك
دفعي وكما ان الانتقال من مكان الى مكان اعني من حد من المسافة الى حد اخر منها تدريجي لا مجرد لامتناع تجاوز الحدود

وكذا

فكذا الانتقال من آن الى آن تدريجي لامتناع تتالي الآنات فلو كان متى نسبة الجسم الى الآن فقط كما ان الاين نسبة الجسم الى المكان
لكان حال الانتقال في متى كحال الانتقال في الاين في كونه تدريجيا لكن متى نسبة الجسم الى الزمان او الى الآن كما سبق فهو
فباعتبار كونه نسبة الى الزمان يكون حال الانتقال من متى الى متى كحال الانتقال من بلد الى بلد او من دار الى دار في ان
كلا منهما دفعي لا كحال الانتقال من مكان الى مكان وباعتبار كونه نسبة الى الآن يكون حال الانتقال فيه كحال الانتقال
من مكان الى مكان لكن الاغلب انما هو الاعتبار الاول فلا يرد ما ذكره ولهذا الذي ذكرنا تردد الشيخ بين كون الانتقال
فيه دفعيا وبين كونه كالاضافة فالاول انما هو باعتبار كون متى نسبة الى الزمان والثاني باعتبار كونه اعم من النسبة الى
الزمان والآن فليتدبر واما الجدة فالانتقال فيها يكون دفعة لانها عند المص يكون عبارة عن نسبة التملك كما سبق
فان حصل التملك دفعة والا فلا حصول له فلا يعقل فيه حركة كذا في شرح العلامة وقيل انها كالاضافة في كونها
طبيعة غير مستقلة فتتبع معروضها في التبدل والاستقرار ولعل ذلك مبني على كونها عبارة عن نسبة الجسم الى الحاوي له
او لبعضه كالتقمص والتعمم فهي تابعة لهيئة الاحاطة فان تبدلت تلك الهيئة كما اذا تحركت العمامة الى النزول او الصعود تبدلت
النسبة والا فلا وهذا هو الموافق لكلام الشيخ حيث قال في طبيعيات الشفاء واما مقولة الجدة فاني الى هذه الغاية لم
احققها والذي يقال ان هذه المقولة تدل على نسبة الجسم الى ما يشمله ويلزم في الانتقال فيكون تبدل هذه النسبة على الحقيقة
الاول انما هو في السطح الحاوي فلا يكون فيها على ما اظن لذاتها او لا حركة انتهى واما الفعل والانفعال فلما اشار
اليه بقوله ولا يعقل الحركة في مقولتي الفعل والانفعال فان المنتقل من التسخن الى التبرد مثلا لا يكون تسخنه باقيا
لان التسخن توجه الى السخونة والتبرد توجه الى البرودة فيلزم التوجه في زمان واحد الى الضدين وهو محال واذا لم يكن
التسخن باقيا فالتبرد لا يوجد الا بعد وقوف التسخن فبينهما زمان سكون لكونهما حركتين متضادتين فلا يكون هناك
حركة من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا الحال في التسخين والتبريد فقال الشيخ لا يجوز ان يكون في طبيعة ان ينفعل
وان يفعل حركة على سبيل ما يقال الحركة في المقولة فانه ان جاز ان يكون انتقال من التبرد الى التسخن يسيرا يسيرا فلا يخلو اما ان
يكون ذلك والتبرد تبرد او عندما ينتهي التبرد فان كان عندما التبرد بعد تبرد ومعلوم ان الانتقال الى التسخن اخذ
طبيعة التسخن وفي طبيعة التسخن اخذ من طبيعة السخونة فيكون عندما يقصد الحر يقصد البرد وهذا محال وان كان عند منتهى
البرد فهو بعد الوقوف على البرد وبعد الانتهاء كما ستعلم انتهى قوله اخذ من طبيعة التسخن اي اخذ فرد من طبيعة التسخن وذلك
الفرد ايضا تسخن لا محالة فيصير المنتقل بهذا الاخذ متسخنا والتسخن هو انتقال في طبيعة السخونة من فرد الى فرد وهو ظ قوله
وفي طبيعة التسخن اي والانتقال المعتبر في طبيعة التسخن اخذ فرد من طبيعة السخونة واذا كان التسخن اخذ فرد من طبيعة السخونة
يكون التبرد اخذ فرد من طبيعة البرودة فيكون المنتقل الى التسخن وهو متبرد بعد متوجها الى اخذ فرد من طبيعة السخونة
والى اخذ فرد من طبيعة البرودة معا وهذا معنى قوله فيكون عندما يقصد الحر يقصد البرد وفي شرح المواقف لقائل
ان يقول ان التسخن له مراتب مختلفة في القوة والضعف فيجوز ان ينتقل المتسخن من مرتبة الى مرتبة اضعف منها وهكذا الى
ان يصل بالتدريج الى مرتبة من مراتب التبرد فلا يلزم التوجه الى الضدين ولا انقطاع الحركة في اثنائها بل عند انتهائها انتهى
والعجب ان اصل هذا السؤال موجود في الشفاء مع جوابه حيث قال بعد الكلام المنقول انفا ومع ذلك اي لزوم الوقوف
على البرد نقول اي حين ان يكون الانتقال الى التسخن بعد الوقوف على البرد لا يخ اما ان يكون ذلك الانتقال نفس التسخن
او انتقالا الى التسخن فان كان نفس التسخن فليس بين البرد والتسخن الا زمان سكون كما ستعلمه وان كان المصير الى التسخن
فلا يخ اما ان يكون في المصير الى التسخن اخذا من طبيعة التسخن او لا يكون فان لم يكن فليس ذلك اسخانا له البتة وان كان

فهناك

فهناك لحد لاحد من طبيعة السخونة والاحد من طبيعة السخونة لتسخن فيكون عند الانتقال الى التسخن والتوجه اليه لتسخن
موجودا اللهم الا ان يفرض التسخن المتوجه اليه ما هو في الغاية لتسخن ويكون الانتقال مما هو اضعف منه انتهى فقوله
اللهم اه هو حاصل ذلك السؤال ثم اجاب عنه بما حاصله ان التسخن بل حركة فانه منقسم بالزمان فحين ان يفرض التسخن
المتوجه اليه ما هو تسخن في الغاية يجب ان يستكمل السخونة في آن فلا يكون هناك تسخن لانه ان كان هناك تسخن فهو
منقسم الى اجزاء كل منها تسخن ويكون الجزء المتقدم منه اضعف فلا يكون بالغاية ما فرضنا تسخنا بالغاية فالمبرد ان
من شرط التسخن ان يكون في الغاية بل ان يكون اخذا في السخونة ولا يتسخن في الغاية انتهى ولا يخفى ان ما ذكره في التسخن
بالغاية جار في كل مرتبة من مراتب التسخن لان اى مرتبة من التسخن يفرض كونها مطلوبة للحركة في التسخن يجب ان يكون
واقعة في آن فانها لو كانت واقعة في زمان لانقسمت الى اجزاء كل منها تسخن ومسبوق بجزء اخر هو ايضا تسخن اضعف
او اقوى فلا يكون تلك المرتبة المطلوبة هف فاذا كانت واقعة في آن يكون سخونة لا تسخنا هذا فان قيل هذا الدليل
المذكور منقوض بحركة الاستحالة فان المنتقل من السخونة الى البرودة لا يكون سخونته باقية والا لزم اجتماع الضدين
واذا لم يكن السخونة باقية والبرودة لا توجد الا بعد وقوف الحركة في السخونة فبينهما زمان سكون فلا يكون هناك
حركة من السخونة الى البرودة على الاستمرار اقول المنتقل من السخونة الى البرودة هو المتبرد والتبرد هو التوجه الى البرودة
فلو كان المتوجه الى البرودة ذا سخونة لا يلزم اجتماع الضدين اذ لا مضادة بين السخونة وبين التوجه الى البرودة بل
بين السخونة والبرودة او بين التوجه الى السخونة والتوجه الى البرودة بل الاولى فيما نحن فيه ان المنتقل من التسخن الى التبرد
متوجه الى التبرد وفي ضمن التبرد الى البرودة فلو كان ذا تسخن لكان متوجها الى السخونة ايضا وبين التوجهين تضاد لا محالة
ثم ان هذا الدليل كما ينفي الحركة بالذات عن مقولتي الفعل والانفعال ينفي الحركة بالتبعية ايضا كما لا يخفى فلا وجه لما
في المواقف وشرحه من ان الحيوانات الحركة فيهما تابع الحركة اما في القوة ارادة كانت او طبيعة او في الآلة واما في القابل
فان العزيمة قد تنفسخ يسيرا يسيرا والطبيعة قد تتجوز كذلك والآلة قد تكل كذلك والقابل ربما ينقص استعداده لتمام الفعل
شيئا فشيئا ففي جميع هذه الصور يتبدل الحال اولا في تلك الامور ويتبعها الحركة في الفاعلية والتبدل في التأثير
يستلزم التبدل في التأثر فيقع الحركة في المقولتين بتبعية الحركات التغير التدريجي في ما يتم به الفعل من الامور المذكورة
ونحو ان ينفعل في ما يتم به الانفعال قال الشيخ واما مقولة ان يفعل وينفعل فربما ظن ان فيهما حركة من وجوه من
ذلك ان الشيء يكون ولا يفعل ولا ينفعل ثم يتدرج يسيرا يسيرا الى ان يصير يفعل او ينفعل فيكون ان يفعل وان ينفعل
غاية لذلك التدرج مثل السواد فانه غاية للتسود فيظن في هاتين المقولتين حركة وايضا فانه قد يتغير الشيء من
ان لا يكون ينفعل بالحر او يفعله الى ان ينفعل بالحر او يفعله ويكون ذلك قليلا قليلا فيظن ان ذلك حركة وايضا
فان الانفعال قد يكون بطيئا فيتدرج يسيرا يسيرا الى ان يسرع ويشتد وبالعكس فيظن ان في ذلك حركة الى السرعة
فنقول اما الوجه الاول فلا يكون الحركة في الفعل والانفعال بل في اكتساب الهيئة والصورة التي بها يصح ان يصير
الفعل والانفعال واما الوجه الثاني فيحله ما سيبين بعد من انه لا سبيل الى ان يتصل السبيل من تبرد الى تسخن
او بتبرد الى تسخين الا بالانقطاع وتخلل دفعة واما الوجه الثالث فلا اعنف من ان يجعل الاستحالة من السرعة
بالقوة الى السرعة بالفعل يسيرا يسيرا حركة وهو استكمال لما بالقوة من حيث هو بالقوة لكن ذلك في السرعة والبطؤ
وليسا بحركتين ولا فعليين ولا انفعاليين بل عارضين وكيفيتين وهيئتين لها او للفعل او للانفعال انتهى كلام الشيخ
والمص لما فرغ من بيان نفي الحركة عن سائر المقولات شرع في تفصيل ما يقع فيه الحركة من المقولات الاربع فقال

اى يفعل فوهم فالاصل الحركة التامة

فيه الكم اى وقوع الحركة فى الكم باعتبارين احدهما التخلخل والتكاثف والاخر النمو والذبول فان الانتقال فى الكم اما ان يكون من النقصان الى الزيادة او من الزيادة الى النقصان والاول يكون اما بورود مادة تزيد فى كمية الجسم هو النمو وبدونه وهو التخلخل كما فى هوا باطن القارورة عند مصها والثانى اما ان يكون بنقصان جزء وهو الذبول كما فى المدقوق او بدونه وهو التكاثف كما فى هوا باطن القارورة عند النفخ فيها فالتخلخل هو ان يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره والتكاثف هو ان ينتقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل منه جزء وهذان هما التخلخل والتكاثف الحقيقيان وقد يطلق التخلخل على الانتفاش وهو ان يتباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض بحيث يداخلها جسم غريب كالهوا كما فى القطن المنفوش والتكاثف على الاندماج وهو ان يتقارب اجزاء الجسم بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب كما فى القطن الملفوف بعد نفشه وهما من قبيل الوضع لرجوعهما الى هيئة نسبة الاجزاء بعضها مع بعض وهذا الانتقال بالنظر الى الاجزاء حركة اينية واما بالنسبة الى الكل فحركة فى الوضع بحسب الداخل كما فى الة لاتحسب الخارج وليس بحركة فى الكم كالنمو على ما توهم لما ستعلم وقد يطلقان ايضا على رقة القوام وغلظه وهما من مقولة الكيف فالمراد منهما ههنا هما الحقيقيان قال الشيخ فى طبيعيات الشفا والكم ففيه ايضا حركة وذلك على وجهين احدهما بزيادة مضافة فيتحول بها الموضوع او نقصان يقع بالتخلخل او بالتخلخل بتفصل الموضوع وصورته فى الامرين باقية وهذا يسمى ذبولا ونموا وقد يكون لا بزيادة تزاد عليه ونقصان ينفصل منه بل بان يقبل الموضوع نفسه مقدارا اكبر او اصغر بتخلخل او تكاثف من غير انفصال فى اجزائه وهذا وان كان يلزمه استحالة فى قوام وهى من الكيف فتلك غير زيادة فى الكم ونقصانه ولان هذه الحالة سلوك من قوة الى فعل يسيرا يسيرا فهو كمال ما بالقوة فهو حركة لكنه قد يشكل فيقال ان الصغير والكبير ليسا بمتضادين والحركات كلها بين المتضادات فنقول اما اولا فلسنا نحن نتشدد فى ايجاب كون الحركات كلها بين المتضادات بل اذا كانا شيئا متقابلين لا يجتمع معا وسلك الشىء من احدهما الى الاخر يسيرا يسيرا سمينا الشىء متحركا وان كان لا تضاد هناك على ان الصغير والكبير الاضافى اللذين يتحرك فيما بينهما النامى والذابل ليسا الصغير والكبير الاضافى المطلق بل كانت الطبيعة جعلت للانواع الحيوانية والنباتية حدودا فى الصغر وحدودا فى الكبر لا يتعداها فيتحرك فيما بينهما فيكون العظيم هناك عظيما على الاطلاق ولا يصير صغيرا بالقياس الى عظيم اخر فى ذلك الموضوع وكذلك الصغير يكون صغيرا بالاطلاق واذا كان كذلك لم يبعد ان يشاكل المتضادات بل يكون متضادة فان قال قائل ان النمو حركة فى المكان لان المكان يتبدل فيه فالجواب انه ليس اذا قلنا ان النمو حركة فى الكم فان ذلك يمنع ان يكون معه حركة فى المكان فانه لا يمنع ان يكون فى موضوع النمو تبدلا لان يتبدل كم ويتبدل اين فيكون متحركا معا انتهى كلام الشيخ وقد يتمسك فى امكان التخلخل والتكاثف بتركب الجسم من الهيولى والصورة فان الهيولى قابل محض يتوارد عليه الصور والمقادير المختلفة من غير ان يقتضى معينا من ذلك بخلاف ما اذا جعل الجسم بسيطا فانه يخص كل جسم بمقدار لا ينتقل عنه اذ ليس له مرتبة الهيولى والا لم يكن فرق بينه وبين الهيولى فان النزاع ليس فى اسم الهيولى بل فى معناها واما ما قاله الامام من انه لا حاجة فى ذلك الى اثبات الهيولى فان الجسم اذا كان بسيطا كان الجزء والكل متساويين فى الطبيعة فجاز اتصاف كل منهما بمقدار الاخر وما يمنع مانع فالانتقال الى مقدار الكل تخلخل وعكسه تكاثف فيه ان تساوى الطبيعة فى الجزء والكل مانع من ان يتعين لشىء منهما مقدار لا يمكن انتقاله من مقداره الى مقدار الاخر قال الشيخ فى الاشارات واما المقدار لو انفرد ولم يكن هناك شىء يوجب شيئا الا طبيعة المقدارية وتلك الطبيعة هى واحدة لم تصر كلا وغير كل بحسب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل فلا يجب ان يستحق شيئا معينا مما يختلف فيه حتى نفس الكلية والجزئية فليس يمكن ان يقال لحقها من غيرها شىء بحسب امكان وقوة ما او صلوح موضوع لحق قابسا بقائم يتبع ذلك ان صار ما هو كالجزء بحالة المقدار انتهى واما

قول الامام

قول الامام نعم لا بد فى ذلك من ان يصير الجزء منفصلا انه مع كونه جزءا يمتنع ان يكون على مقدار الكل صرورته ففى شرح المقاصد
انه محل نظر دقيق ولعل وجهه انه لا بد ان يكون المراد من الكل ههنا ما سوى هذا الجزء الذى فرض صيرورته متخلخلا ومع ذلك فلا اثر
لاتصال الجزء وانفصاله فى ذلك فانه عند انفصاله ايضا لا يمكن ان يصير مقداره على مقدار الكل المفروض ولا الاشتمال هذا الكل
على مقدار هذا الجزء المنفصل ايضا لا يقال مقدار هذا الكل يشتمل على مقدار هذا الجزء المنفصل حين كونه متصلا لا على مقداره
حين كونه منفصلا وصيرورته متخلخلا لانا نقول هكذا الحال على تقدير اتصال الجزء ايضا فان الكل الاول يشتمل على مقدار
هذا الجزء قبل صيرورته متخلخلا لا على مقداره حين التخلخل فتدبر واما الاعتراض بانه لو جاز ذلك لجاز ان يصير القطرة على
البحر وبالعكس فاجيب بعد تسليم استحالة ذلك بان انتقال الجسم عن مقداره يكون لا محالة بقاسر فيجوز ان يكون للقسر حد معين
لا يمكن تجاوزه وبالجملة فالمقصود بيان امكان التخلخل والتكاثف وهو لا ينافى الامتناع فى بعض الصور لمانع هذا ولا
يخفى ان الوقوع على الصحيح والمص اورد من ادلة وقوع التخلخل والتكاثف وجهين الاول ان القارورة الضيقة الراس
تكب على الماء فلا يدخلها الماء فاذا مصت مصا قويا وشد راسها بالاصبع بحيث لا يتصل براسه هواء من خارج ثم كبت عليه
دخلها وما ذلك لتخلخل حدث فيها باخراج المص بعض الهواء او كله منها ضرورة امتناع كما مر كيف ولو كان الخلاء جائزا فالذى
يقسر الماء على الدخول وهو لا يميل بطبعه الى فوق بل ذلك انما هو لان المص اخرج بعض الهواء واشتد فى الهواء الباقى تخلخلا
بحيث يشغل مكان الخارج ايضا لئلا يلزم الخلاء حيث ليس هناك شئ يدخله بسهولة بسهولة التخلخل ثم اوجب هذا البرد الذى
فى طبيعة الماء تكاثفا فصغر حجما وعاد الهواء المتخلخل بطبعه الى مقداره الاول ليجب نفسه الضرورة لوجود ما يدخل انا
بسهولة وهو الماء فان قسره على الميل الى فوق اسهل من قسر الهواء على التخلخل كما لا يخفى على المتامل والطبيعة ما دام تجد
سبيلا اسهل لا تعدل الى غير الاسهل فدخلها الماء لئلا يلزم الخلاء وبهذا التقرير يندفع ما اورد على هذا الوجه من ان
دخول الماء لو كان لاجل التكاثف الحاصل من برده لكانت القارورة المذكورة اذا كبت على الماء الحار لم يدخلها والتجربة
شاهدة بخلافه فتدبر والى هذا الوجه اشار بقوله لدخول الماء القارورة المكبوبة عليه اى على الماء الثانى ان الانية
اذا ملئت ماء وسد راسها ثم اغليت فعند الغليان تنصدع وتنشق تلك الانية وذلك لان الغليان يفيد تخلخلا فى الماء
وازديادا فى حجمه بحيث لا تسعه الانية فتنصدع والى اشار بقوله وتصدع اى ولتصدع الانية عند الغليان هذان
الوجهان بيان للاعتبار الاول واما الاعتبار الثانى فاشار الى بيانه بقوله وحركة اى ولحركة اجزاء المغتذى فى جميع
الاقطار على التناسب فى تحركة اجزاء المغتذى فى الاقطار ليحصل فى منافذها اجزاء الغذاء يستلزم حركة المغتذى فى الا
فى مقداره لا محالة وهو المراد من النمو فانه عبارة عن ازدياد حجم الجسم بما ينضم اليه ويداخله فى الطول والعرض والعمق
على نسبة يقتضيها الطبيعة نوع ذلك الجسم هذا هو المراد من قوله فى جميع الاقطار على التناسب ويقابله الذبول وهو انتقاص
حجم الجسم بسبب ما ينقص منه فى الاقطار الثلثة على نسبة طبيعية وههنا ما يشتبه بالنمو والذبول فانه قد يكون ازدياد
المقدار بسبب ما ينضم الى الجسم على تناسب طبيعى لكن لا فى جميع الاقطار وهو السمن فانه لا يكون فى الطول على تلك النسبة بل
لا يختص بوقت معين ولا يكون له غاية ما يقصدها الطبع بخلاف النمو ويقابله الهزال فيكون انتقاصا طبيعيا لكنه لا فى
جميع الاقطار وبهذا فارق بين ذلك النمو والذبول ومحققو القوم خصص النمو والذبول بالاعضاء الاصلية والسمن
والهزال بالغير الاصلية فانه اذا ورد على الجسم ما يزيد فى مقداره فاذا احدثت الزيادة منافذ فى الاصل ودخلت
فيها وتشبهت بطبيعة الاصل واندفعت الاجزاء الى جميع الاقطار على نسبة واحدة فى نوعه فذلك هو النمو وزوال ما
يزيد فى مقدار الجسم بسبب انفصال تلك الاجزاء عن اجزاء الاصل هو الذبول واذا لم يقو الغذاء على التفريق للاجزاء

الاصلية والنفوذ فيها في الشيخ اذا صار سمينا فان اعضائه الاصلية قد جفت وصلبت فلا يقوى الغذاء على تفريقها
والنفوذ فيها بل ينضم اليها من غير ان يتحرك الاعضاء الاصلية الى الزيادة وان كان الجسم متحركا الى الزيادة في الجملة فلذلك
هو السمن وانتقاصه هو الهزال واما الورم فهو زيادة غير طبيعية فلا اشتباه بالنمو ثم ان في كون النمو والذبول حركة
في الكم اشكالا مشهورا عن الامام الرازي قد استصعبوه جدا وتقريره ان الاجزاء الاصلية والزائدة في المغتذي باق كل
واحد منها على مقداره الذي كان عليه فليس هناك زوال كم وحصول كم اخر على ما هو المراد من الحركة الكمية بل انضياف مقدار
الى مقدار او انتقاصه عنه والجواب عنه ان الاجزاء الزائدة يصير متصلة بالاجزاء الاصلية لنشبها بها حقيقة ونفوذها
في منافذها على ما عرفت فتلك مقاديرها بمقاديرهما والمقدار مما ينعدم بالاتصال والانفصال على ما مر في بحث الاتصال
فكل من المقدارين المضاف والمضاف اليه ينعدم عن الموضوع ويحدث مقدار اخر فان قلت نعم لكن موضوع المقدار اعني الجسم
ايضا كذلك فيلزم انعدام الجسمين اللذين كانا موضوعين للمقدارين وحدوث جسم واحد هو موضوع للمقدار الواحد فلا
يمكن توارد المقادير على موضوع بعينه وهو مما لا بد منه في الحركات كلها قلنا موضوع حركة النمو ليس هذا الجسم مثلا بما
هو شخص من الجسم بما هو جسم بل بما هو شخص من النوع الذي هو تحت الجسم والصورة النوعية لكونها مقومة للصورة الجسمية
متقدمة عليها بحسب الوجود تقدما بالذات فالجسمية معتبرة في هذا الشخص بما هو مادة لا بما هو صورة فيجوز توارد الجسميات
على هذا الشخص من النوع مع بقائه بما هو شخص من النوع وان لم يكن باقيا بما هو شخص من الجسم بعينه ولا ينافي ذلك كون الصورة
النوعية مبدأ للحركة لا موضوعا فان الفرد من النوع غير الصورة النوعية ولا يلزم ايضا كون الموضوع هو النوع بما هو نوع
الذي ليس الا كليا كما قد يتوهم كل من هذين والى ما ذكرنا يشير كلام الشيخ في طبيعيات الشفاء على ما استفدناه عن قريب ثم مما
ذكرنا ان السمن والهزال ليسا من الحركة الكمية على ما توهم شارحا المقاصد والمواقف وغيرهما فان الاجزاء الزائدة ليست
مقومة للشخص ولا هي متصلة بالاجزاء الاصلية المقومة اتصال الاجزاء الغذائية لها بها فليس مقدارها جزءا من مقدار
الاجزاء الاصلية فلا يتبدل بزيادته ونقصانه مقدار الموضوع الذي هو الشخص ولا ايضا هي اعني الاجزاء الزائدة متصلة
بعضها ببعض اتصال الاجزاء الغذائية بالمغتذي الاصلي ليكون هي شخصا على حدة موضوعا لمقدارها الزائد والناقص بل
هي اجزاء منضمة بعضها الى بعض من غير اتصال حقيقي اصلا فليتدبر و وقوع الحركة في الكيف للاستحالة المحسوسة كما يشاهد
من استحالة الماء من البرودة الى الحرارة وبالعكس وانتقال الحصرم من الخضرة الى الحمرة ومنها الى السواد وكذا من الحموضة الى
الحلاوة كل ذلك بالتدريج او يحصل القطع بان ذلك على ما يشاهد من غير ان يكون تلك الانتقالات في انات بينها
ازمنة قصيرة لا يشعر الحس بها كما توهمه الامام واما ما تمسك به شارح المقاصد لنفي الحركة الكمية والكيفية من ان
ما بين المبدأ والمنتهى من مراتب الكميات او الكيفيات متمايزة بالفعل فينتقل الجسم من كل منها الى اخر دفعة كما في صيرورة الارض
ماء ثم هواء ثم نارا مع الاتفاق على ان ذلك ليس حركة جوهرية ففساده مما لا يخفى نعم يتوقف بيان الاستحالة على ابطال
مذهب الكمون والبروز على ما مر في مبحث المزاج واشار المص الى ذلك بقوله مع الجزم ببطلان الكمون والبروز لتكذيب
الحس لهما فانه لو كانت الاجزاء الحارة كامنة في الماء البارد لوجب ان يحس بالحرارة من ادخل يده فيه ولا اقل من ان يجد التفاوت
بين ظاهره وباطنه ولبسوط ذلك هذا وقال الشيخ في طبيعيات الشفاء واما كون الحركة في الكيف فذلك ظاهر لكن في الناس من لم ير
الحركة في انواع الكيف كلها الا في الصنف المنسوب الى الحواس فقال اما نوع الحال والملكة فهو متعلق بالنفس وليس موضوعه
الجسم الطبيعي واما القوة واللاقوة والصلابة واللين وما اشبه ذلك فانها تتبع اعراضا تعرض للموضوع ويصير الموضوع
مع بعض تلك الاعراض موضوعا لها فلا يكون الموضوع للقوة هو بعينه الموضوع لعدم القوة وكذا الحال في الصلابة

واللين واما

واللين واما الاشكال وما اشبهها فانها انما توجد في المادة التي يقبلها دفعة اذ لا يقبل التشدد والتضعف ولا ادري
ماذا يقولون في الانحناء والاستقامة وغير ذلك وعندي ان الامر ليس على ما يقولون وان موضوع الحال والملكة كان نفسا
او بدنا او هما معا بحال الشركة فانه يوجد فيه كمال ما بالقوة من جهة ما هو بالقوة لجوهر ما والذي قالوا ان الموضوع ليس واحدا
ع
للصلابة واللين والقوة والضعف فينتقض عليهم في النمو والذبول وكان يجب على قولهم ان لا يكونا حركتين بل انما يعني بالموضوع
في هذه الاشياء طبيعة النوع الحاملة للاعراض فما دامت تلك الطبيعة باقية ولم يتغير النوع ولم يفسد الصورة الجوهرية فان
الموضوع ثابت من غير ان يبالي انه يعارض يعرض له او زيادة تنضاف اليه يصير موضوعا قريبا للحالة التي فيها الحركة اولا ثم
نعم الاشكال يشبه ان لا يكون حكمها حكم سائر الكيفيات في وقوع الاستحالة فيها لانها تكون دفعة انتهى كلام الشيخ وهذا
ما وعدناك آنفا و وقوع الحركة في مقولتي الاين والوضع ظاهر اما الاين فظهوره يجب ان لا يشك فيه احد ولم يختلف فيه
واما مقولة الوضع فقال الشيخ انه قد قيل انها لا حركة فيها البتة اذ لا تضاد في الوضع فانه اذا انتقل الشيء من قيام الى قعود
فانه لا يزال في حكم القائم الى ان يصير قاعدا دفعة وكذا اذا انتقل من قعود الى قيام فانه لا يزال في حكم القاعد حتى يصير قائما
دفعة ثم قال والحق يوجب ان يوجد في الوضع حركة فانه لا كبير حاجة الى التضاد الحقيقي في طرفي الحركة ويتبين لك بتامل حركة الفلك
على ان الوضع لا يبعد ان يكون فيه تضاد حتى يكون المستلقي مضاد المنبطح والذي قيل من الانتقال من قيام الى قعود انه يكون
دفعة ان عنى به ان القعود الذي هو الطرف يحصل فيه فهو صادق وكذلك السواد الذي هو الطرف يحصل فيه ولئن عنى به ان
كل وضع ينتقل عنه الى القعود يكون ذلك الانتقال دفعة فهو كذب لان الانتقال عن القيام يكون قليلا قليلا حتى يتوافى	الى القعود
في النهاية التي هي القعود كالحال في الانتقال من السفل الى العلو بعينه واما كيفية وجود الحركة في الوضع فهو ان كل ما يتبدل له
وضع من غير ان يفارق بكليته المكان بل بان يتبدل نسبة اجزائه الى اجزاء مكانه والى جهاته فهو متحرك في الوضع لا محالة لان
مكانه لم يتبدل بل يتبدل وضعه في مكانه والمكان هو الاول بعينه واذا كان المتبدل له الوضع وكان يقع ذلك تدريجا
يسيرا يسيرا كان ذلك التبدل حركة في الوضع اذ كانت كل حركة هي تبدل حال له بهذه الصفة وبالعكس فيكون منسوبا الى الحال
التي تبدلت لا الى شيء اخر لم يتبدل ولسنا نعني بهذا ان كل متحرك في وضع فهو ثابت في مكانه يتبدل وضعه بالتدريج
فهو متحرك في الوضع ان كل متحرك في الوضع كذلك بل لا امتناع ان يكون الشيء لا يتغير وضعه الا وقد تغير مكانه كما لا امتناع ان يكون
شيء لا يتغير كيفه الا وقد تغير مكانه بل الغرض ان نثبت وجود المتحرك في الوضع باثبات متحرك ما في الوضع واما انه هل يكون
ان يكون الشيء يتبدل وضعه وحده ولا يتبدل له مكانه فليعلم امكانه من حركة الفلك ثم بين ذلك بما حاصله ان من الفلك
ما لا مكان له عندهم البتة وهو الفلك الاعظم مع ان له هذا التبدل في الوضع ومنه ما له مكان لكنه لا يخرج من مكانه
ولا يتحرك فيه مع ثبوت تبدل الوضع فيه كسائر الافلاك وما قيل من ان الفلك كل جزء منه يتحرك في المكان وكل ما كان
كل جزء منه في المكان متحركا فالكل ايضا يتحرك فجوابه اولا ان الفلك لا جزء له بالفعل ولو فرضنا له اجزاء فليست تفارق
امكنتها بل تفارق كل جزء منها جزءا من مكان الكل ان كان الكل له مكان وليس جزء مكان الكل بمكان للجزء فانه لا يحيط به
والمكان يجب ان يكون محيطا بالمتمكن وقد صرحوا في كتبهم ان اجزاء المتصل ليست في مكان الا بالقوة وثانيا انه ليس يلزم
من مفارقة كل جزء مكانه مفارقة كل الاجزاء مكانه لان حكم الكل غير حكم الاجزاء لان حقيقته غير حقيقة الجزء الا ترى ان كل
جزء جزء للكل والكل ليس جزءا لنفسه ثم قال وعندي ان كل من يتامل ما قلناه ثم ينصف سيعتقد يقينا ان الوضع فيه حركة
وبالجملة كلامه يدل على ان القول بالحركة الوضعية لم يكن موجودا في اقوال القدماء ولا ينافي ذلك وجوده في كلام الفارابي
حيث قال في عيون المسائل حركات الفلك دورية وضعية فتدبر **المسئلة السابعة** في وحدة الحركة واختلافها	وتضادها

وتضادها وانقسامها على ما قاله ويعرض لها اى للحركة وحدة اى شخصية لما استعلم خلافا لطائفة من الاوائل بهما يتبدو و
من تابعهم من اصحاب افلاطون فانهم منعوا كل المنع ان يكون الحركة توصف بالوحدة بل بالهوية وقالوا كيف توصف الحركة بالتفرق
ولا يحصل شيء منها موجودا حاصلا وكيف توصف بالوحدة ولا حركة الا منقسمة الى ماض ومستقبل ولا حركة الا ولها زمان
ومثبتوا وحدة الحركة يشترطون ان يكون زمانها واحدا وكيف يكون الحركة واحدة وكل واحد فانه تام فى ما هو فيه واحد
وكل تام فهو تام الوجود حاصل الاجزاء ان كانت له اجزاء والحركة لا وجود لها قار مع ان لها اجزاء كذا حكى عنهم الشيخ فى الشفا
ثم قال ونحن بما سلف قد بينا الحال فى وجود الحركة بيانا لا يلتفت معه الى هذه الشكوك باعتبار وحدة المقدار اى الزمان
والمحل اى المتحرك والقابل اى ما فيه الحركة وهذه الامور الثلثة من الامور الستة التى تتعلق بها الحركة لا بد من وحدة كل
منها بالتشخص حتى يصير الحركة واحدة بالتشخص للقطع بان حركة زيد اليوم غير حركة امس وحركة زيد غير حركة عمرو وحركة
من نقطة الى اخرى بطريق الاستقامة غير حركة منها اليها بطريق الانحناء ويلزم من وحدة هذه الثلثة بل من وحدة ما فيه
الحركة منها وحدة الاثنين من الثلثة الباقية اعنى ما منه وما اليه اللذين لا بد من وحدتهما ايضا فى وحدة الحركة لا محالة
ضرورة ان حركة زيد من هذا الموضع وحركته من موضع اخر وكذا حركته الى نقطة معينة وحركته الى نقطة اخرى لا يمكن
ان يكون متحدة فى ما فيه الحركة ولا يلزم من وحدة كل من هذين وحدة ما فيه الحركة فان المتحرك من مبدا واحد قد ينتهى
الى منتهيين والمنتهى الى شيء واحد قد يتحرك من مبدئين ولا من وحدة مجموعهما وحدته فانه قد يكون الحركة بينهما بمستقيم
وقد يكون بمنحنى ولهذا اكتفوا بوحدة ما فيه عن وحدة ما منه وما اليه ولم يعتبروا وحدة المحرك فى وحدة الحركة فان قلت
ينبغى ان يكتفى بوحدة الموضوع والزمان لاستلزامهما وحدة المسافة ضرورة ان حركة زيد فى زمان معين لا يكون
الا فى مسافة معينة قلت قد فرق الشيخ فى ذلك بين الحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى القطع فاكتفى فى الاول بوحدة الموضوع
والزمان دون الثانى بل اعتبر فيه وحدة ما فيه الحركة ايضا وحاصل الفرق ان الحركة بالمعنى الاول ليس معتبرا فى مفهومها
ما فيه الحركة بل هى مستلزمة له ومقتضية اياه ووحدة الزمان ايضا تستلزم وتقتضى وحدة ما فيه لا انها متضمنة لها وفرق
بين التضمن وبين الاستلزام والاقتضاء بخلاف الحركة بالمعنى الثانى فان ما فيه الحركة معتبر فى مفهومها لا محالة فلا ينبغى
ان يكتفى فى وحدتها المعتبرة بالاستلزام فليتدبر واجيب ايضا بان هذا انما يكون عند اتحاد جنس الحركة والا فيجوز ان
ينتقل فى زمان معين من اين الى اين ومن وضع الى وضع ومن مقدار الى مقدار ومن كيفية الى كيفية بل ومع اتحاد الجنس
ايضا لا يصح على الاطلاق لجواز النمو والتخلخل والتسود والتسخن فى زمان واحد هذا واما وحدة المحرك فلا عبرة بها
فى وحدة الحركة لان الحركة الواحدة التى لا تكثر فيها بالفعل قد يقع بمؤثرات متعددة كحركة الجسم فى المسافة بتلاحق
الجواذب وحركة الماء فى المسافة بتلاحق البرادات ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان تاثير كل انما يكون الحرارة
فى امر اخر هو بمنزلة البعض من الحركة وهذا التبعض والتجزى وان كان بالفعل من وجه لا يقدح فى وحدتها الاتصالية
لانه من جهة المقايسات لا من حيث الذات قال الشيخ فبالحرى ان لا يكون هذه الحركة متكثرة بل يكون واحدة الا
على جهة المقايسة فان الشيء المتحد بالاتصال قد يعرض له التكثر على ما قلنا مرارا تارة من جهة التفكيك والقطع بالفعل
وتارة من جهة المقايسات فان الزمان ايضا ينقسم بالفعل على هذه الجهة وذلك اذا قيس بمبادى امور كائنة فيه وان
غاياتها فانه ينقسم فيه بحسب تلك الغايات فيكون فى مسئلتنا ايضا تفرض عندها وكل محرك ان اول من زمانه يعرض فيه
بالمقايسة فيعرض من ذلك ان يتكثر الزمان فيعرض من ذلك ان يتكثر الحركة فلا يكون حينئذ الحركة واحدة الزمان من
هذه الجهة ومن حيث الزمان واحد فى ذاته يكون الحركة واحدة فى ذاتها وهذا مثل ما يعرض لحركات الفلك

بالفلك

بالقياس الى الشروق والغروب فينقسم الزمان وينقسم الحركة بحسب ذلك انقساما ما لا يقطع الاتصال قال وليتبين ان

يكون كون الصوت المسموع من الوتر المنقور بنقرة واحدة الباقي زمانا ما الذي ليجري نغمة هو من هذا القبيل فان نغمة

النغمة ليستعلم من جزئيات الطبيعيات وشاهده اولها انها ليست يحدث عن وقوع المضراب على الوتر بل انما يحدث من وقوع

الوتر المدفوع بالمضراب عن وضعه المنصرف عنه ومفارقة المضراب الى صنمه مضرا فا بقوة وتموجه بقرع ما ادخه من

الهواء فيصوت لان اهتزازه كذلك فيحدث قرع بعد قرع الى ان يهدأ ويكون تلك القروع مستحفظة ومسموع على

الاتصال ان كان بالحقيقة منفصلا كما يسمع لم يكن القطوع من الصغر بحيث لا يحس ببينها هذا بيان وحدة الحركة بالتشخص

واما وحدتها بالنوع فيعتبر فيها وحدة الواحد من هذه الثلثة اعني ما فيه الحركة مع وحدة الاثنين من الثلثة الباقية

اعني ما منه وما اليه فاذا اتحد المبدأ والمنتهى وما فيه الحركة بالنوع اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المتحرك او المحرك

او الزمان لان تعلق الحركة بهذه الثلثة اعني المحرك والمتحرك والزمان بمنزلة عرضيتها واختلاف المعروضات

بالنوع لا يوجب اختلاف العوارض بل باختلاف المتحرك لا يختلف هويتها ايضا كما عرفت بخلاف تعلقها بتلك الثلثة

اعني المبدأ والمنتهى وما فيه الحركة فانها بمنزلة ذاتياتها قال الشيخ في طبيعيات الشفاء قد علمت ان العرضية لماهية

الاعراض انما هي من المعاني العارضة اللازمة دون المقومة فانما فان الذوات العرضية الى موضوعاتها المختلفة

امور عارضة لها لا مقومة اياها فنفوذ الفصول واما تكثر الاشخاص فليس متعلقا بالفصول الذاتية بل العوارض

واما الازمنة فلا يختلف من حيث هي ازمنة بالنوع البتة بل بالتقدم والتأخر دون النوع لا يوجب البتة مخالفة فصلية

منوعة ففي الحركة يختلف نوعها باختلاف الامور التي يتقوم بها الحركة وهي ما فيه وايضا ما منه وما اليه فاذا

اختلف نوع واحد من هذه اختلف الحركة في النوع فانه اذا اختلف ما فيه واتفق ما منه وما اليه اختلف نوع الحركة

مثل ان يكون احدى الحركتين من مبدأ الى منتهى على الاستقامة والاخرى منه اليه على الاستدارة وكذا اذا اتفق

ما فيه واختلف ما منه وما اليه مثل الصاعد والهابط فيه لانه اذا اختلف شيء من هذه في النوع في نفسه وفي

شرائط واحوال داخلة في تعلق الحركة بها كانت الحركة غير واحدة في النوع انتهى والى هذا اشار بقوله واختلاف

المتقابلين اي ما منه وما اليه والمنسوب اليه اي ما فيه يقتضي اختلافه فكل واحد من هذه الثلثة يقتضي الاختلاف

اي اختلاف الحركة بالماهية كما عرفت فاتحادها جميعها يقتضي اتحاد الحركة بالماهية والنوع ثم قال الشيخ لكنه قد يشكل في

انه هل الحركة المكانية المستديرة يخالف المستقيمة في النوع او يخالفها بعرض فانه يشبه ان يظن ان الاستقامة والانحناء

من الامور التي يعرض للخط لا من الامور التي هي فصول له ويستنبط الى الظن ان الخط الواحد يصلح ان يكون للاستقامة والا

واذا كان كذلك فكيف يكون نوع الخطوط المستقيمة مخالفا لنوع الخطوط المنحنية وكيف يخالف الحركة على المستقيم الحركة

على المستدير بالنوع وكذلك يشكل الحال في امر الصاعد والهابط وليشبه ان يظن ان الصاعد لا يخالف الهابط في النوع

في المبدأ والمنتهى من حيث هما طرفان لبعد بل من حيث هما جهتان احدهما الى علو والاخرى الى سفل والحركة لا تتعلق

بالمبدأ والمنتهى لا من حيث هما طرفا مسافة واما من حيث عرض ان كان لاحد طرفي المسافة في جهة والاخر في الاخرى

فلا يتعلق به الحركة فان الحركة يتم حركة اذا ابتدأت في هذا البعد من مبدأه الى منتهاه ولو لم يكن المبدأ بحيث يكون علوا

وهو ان يلي السماء والمنتهى بحيث يكون سفلا وهو ان يلي الارض فاذا كان الامر كذلك كان هذا من الاعراض اللازمة

للحركة لا من الامور الداخلة في مهيتها فلم يكن الاختلاف به اختلافا في نوعها كالاختلاف الذي بين الحركات

في ان يكون طبيعية او قسرية فانه ايضا اختلاف في امور خارجة عن مهية الحركة وان كانت لازمة فهذه هي الظنون

الا يمكن

الا ان كونه لا يكون بالجملة اذا انفصل واحد منهما انما يتعين بالتشخص

التي يمكن ان ينظر في هذا الباب فهذا ملخص كلام الشيخ ثم قال فيجب ان نحلها فنقول ان الخط المستقيم والمستدير لا يصح
ان يستحيل احدهما الى الاخر في الوجود وذلك لان هوية الخط في الوجود ان يكون طرف السطح وهوية السطح ان
يكون طرف الجسم فما لم يعرض للجسم والعرض حينئذ لم يعرض للسطح فلم يعرض للخط البتة والجسم اذا كان يابسا لم يقبل التحنية
واذا كان رطبا مثل التحنية بان يكون اتصال الحدبة يتفرق او يكون اتصال الحدبة يحدث التفعير بالعكس فان تفرق
اتصال الحدبة فقد انقسم الخط خطوطا وان امتد فقد بطل ايضا ذلك الخط بعينه وحدث خط اخر فان الخط الواحد لا يصير
اطول مما هو بالمد فاذن كان هذان الخطان يستحيل انتقال احدهما الى طبيعة الاخر ولا في الوهم ايضا فان الوهم اذا جعل
ذلك مفردا للخط عن السطح جعل الخط ذا جهتين وجانبين لا في امتداده فلم ياخذه طرف سطح فان ذا الجهتين سطح الاطراف
الذي هو خط فيكون الوهم قد اخذ غير الخط بل اخذ جسما دقيقا فتخيله خطا فالذي ظن ان شيئا هو واحد بعينه موضوع للامرين
فقد ظن باطلا واشخاص النوع الواحد من الاعراض يختلف بموضوعاتها وباعراض تقارنها وهذا على قسمين وذلك لانه
اما ان لا يكون تلك الاعراض تلحقها لحوقا اوليا ككتابة يجتمع مع موسيقى واما ان يكون تلحقها لحوقا اوليا كالبياض
يجتمع مع السطح ومفارقة الخط المستقيم للمستدير ليس لاجل كثرة الموضوع فقط فان هذه المفارقة موجودة بين مستقيمين
وبين مستديرين وليس لعرضين اخريين كيف اتفق فان الاستقامة والاستدارة تنال طبيعة الخط نيلا اوليا فلذلك يمكن
ان يكونا اما فصولا واما اعراضا اولية فان كانت فصولا فقد تنوعتا وان كانت اعراضا اولية والاعراض الاولية
ان كانت لازمة لطبيعة المعروض له استوى فيه اشخاص النوع وان كانت تعرض في حال دون غير لزوم فتعرض لانفعال يلحق
المادة لا يبعد توهم زوال العرض المعروض له او لا وجوده له فلا يبعد توهم زوال العارض التابع له فيجوز ان يكون لمعروض
له يوجد ولا يخالف الاخر بهذا العارض الاول التابع للانفعال وليس كذلك الحال في الخط المستقيم والمستدير فانه
ان لم يكن المادة في كل منهما على هذه الصفة التي بها صار خطا مستقيما او مستديرا لم يكن نفس ذلك الخط موجودا فليس
اذن الخلاف بينهما بعارض غير اولي او بعارض اولي غير لازم فاذن الاستقامة والاستدارة متعاندتان تعاند الفصول
او لواحق الفصول اللازمة التي يدل تعاندها على الخلاف الاشياء في النوع ولان الحركة في نوع السواد غير الحركة في نوع
البياض لاختلاف ما منه الحركة فكذلك المستقيمة والمستديرة وسقط من ضوء هذا القانون قول من ظن ان في طبايع الامور
التماسية تضاد الان فيها تقبيب وتقعير فانه ان كان الموضوع الاول للتقبيب والتقعير هو الجسم نفسه واجتمعا في كرة واحدة
ظليسا بمتضادين وان كان موضوعهما سطحان متفرقان يمنع ان يقبل المقعر منهما التقبيب والمقبب منهما التقعير على ما
اوضحنا فليسا بمتضادين اذ ليس موضوعهما ذلك يقبلان تعاقبهما ولا موضوع اخر البتة على ما بيناه ثم قال واما اشكال
الورود من حال الصاعد والهابط فتحقيقه بعد انهي وسنتقله عن قريب اما وحدتها بالجنس فيعتبر فيها كون الانواع المختلفة
منها داخلة في جنس واحد قريبا وبعيدا كحركة التبيض مع حركة التبرد او مع حركة التسود بخلافها مع حركة النمو وبالجملة
المعتبر فيها هو بعض ما اعتبر في الوحدة النوعية وهو وحدة ما منه الحركة فالحركة في الكيف مع الحركة في الكم والاين والوضع
اجناس مختلفة وحركة النمو والذبول والتخلخل والتكاثف جنس واحد وكذا في الكيف وغيره وصرح الامام الرازي بان
اتحاد حركات المقولة الواحدة اتحاد في الجنس العالي ثم بينا دل على ترتيب اجناس المقولة مثلا الحركة في الكيف جنس
عال وتحته الحركة في الكيفية المحسوسة وتحتها الحركة في الالوان وعلى هذا القياس والى هذا اشار الشيخ بعد بيان ما به يختلف
الحركة نوعا على ما نقلنا بهذه العبارة فان كانت كلها مكانية او كلها كيفية او كمية كانت واحدة بالجنس الاعلى وان اتفقت
في جنس اسفل كما في اللونية كانت واحدة بالجنس الاسفل وههنا بحث وهو ان هذا انما يصح اذا لم يكن الحركة جنسا

لماهيته

لما تحته بل يكون مقوليتها على الاربع بالاشتراك اللفظي على ما زعمه بعضهم او على سبيل التشكيك على ما زعمه اخرون

والمحقق خلاف هذين وقد ابطلهما الشيخ في طبيعيات الشفا في فصل نسبة الحركة الى المقولات واختار كون الحركة نفس

مقولة ان ينفعل لئلا يلزم زيادة المقولات على العشر على ما هو المقرر عندهم وان كان هو قد صرح بانه ليس ممن يتشدد

في حفظ كون المقولات منحصرة في العشر فليتدبر ولعل الشارح لذلك لم يتعرض المص لاختلاف الحركة واتحادها بالجنس وتضاد

الاولين اي المتقابلين وهما المبدا والمنتهى التضاد اي يقتضي تضاد الحركة قال الشيخ ما ملخصه ان الحركة قد تتضاد فان

السواد موافق للبياض في الموضوع ولكنه مقابل له يستحيل اجتماعه معه وهو معنى وجودي كالبياض ولا يل احدهما مقولا في الجنس ويشاركه

بالقياس الى الاخر وبينهما غاية الخلاف وهذه هي الامور التي بها يصير الشيء ضدا للشيء فالسواد ضد للبياض كما ان السواد

ضد للبياض وكذا في مقولة الكم ايضا فان النمو ضد للذبول فان الصغير والكبير وان كانا متضايفين لكن الصغر والكبر

اللذين هما بحسب النوع يقالان على الاطلاق لا بالقياس لكونهما محدودين في الطبع على ان في النمو والذبول اعتبارا

اخر نعبر عن ذلك فان الحركة الى الزيادة ليست حركة الى الزيادة بالقياس الى الحركة الى النقصان وان كانت الزيادة انما هي

زيادة بالقياس الى النقصان وكذا الحال في التخلخل والتكاثف ثم انه ليس كون الحركة متضادة لاجل ان محركيهما متضادان

فان النار اذا عرض لها حركة بالقسر الى اسفل وشاكل الحجر في ذلك كان نوعا الحركتين غير مختلفين في ذاتيهما بل انما يختلفان

بالقسر والطبع وهما الايجعلان الشيء مختلفا فان الحرارة التي تحدث في جسم بالقسر والتي تحدث بالطبع حرارة متفقة الفعل

والتاثير وكذا سائر الامور المختلفة بالقسر والطبع وبمثل ذلك يعلم ان تضادها ليس ايضا لاجل تضاد القابلين والمحركين

ولا ايضا لاجل الزمان لان الزمان لا يتضاد بطبيعته ولا ايضا لاجل ما فيه الحركة فان الذي فيه الحركة قد يكون متفقا والحركات

متضادة فان الطريق من البياض الى السواد ومن الزيادة الى النقصان هو بعينه الطريق من السواد الى البياض ومن النقصان الى

الزيادة وبالجملة هي المتوسطات بأعيانها كما ان المسافة في الصعود هي المسافة في النزول وهذه المتوسطات لا اضداد

لها لانها متوسطة فيكف يكون هي التي لتضادها يصير الحركات متضادة فلم يبق الا الامور التي اليها وعنها فانها اذا

كانت متضادة كالسواد والبياض كانت الحركات متضادة ولا كيف اتفق فان الحركة من السواد ليست تضاد للحركة الى السواد

لاجل انه حركة من السواد فقط بل لاجل ما يلزمها بان يكون مع ذلك حركة الى البياض كما يلزم كونها حركة الى السواد كونها

حركة من البياض فان الانتقال الى السواد لا يكون الا من البياض فاما من الاشقاف والى الاشقاف فذلك ليس بحركة

بل يقع دفعة ولو كانت الحركة من السواد قد يتوجه لا الى البياض لم يكن ما بان الحركتان متضادتين كما انه يجوز ان يتحرك

الشيء من اليمين لا الى اليسار بل الى فوق فالحركات المتضادة هي التي تتقابل اطرافها وهذه تنصور على وجهين بل

الى وجوه ثلثة احدها ان يكون اطرافها متقابلا بالتضاد الحقيقي في ذواتها مثل السواد والبياض ومثل اكبر حجم في طبيعة

الشيء واصغر حجم في طبيعة ذلك والثاني ان يكون اطرافها لا تتقابل في ذواتها ومهيتها لها بل تتقابل من جهتين احدهما

ما بالقياس الى الحركة والثانية بالقياس الى امور خارجة عن الحركة مثل ان طرفي المسافة المتصلة بين السماء والارض وهما

مثلا نقطتان او مكانان ومطلع النقطتين والمكانين لا يتضادان ولا يتقابلان تقابل السواد والبياض بل يتقابلان لامر خارج

اما غير متعلق بالنسبة الى الحركة مثل ان يكون احد الطرفين في غاية القرب من الفلك والاخر في غاية البعد منه فيكون

احدهما لزمه ان كان علوا والاخر لزمه ان كان سفلا واما متعلق بالنسبة الى الحركة مثل ان يكون لاحد الطرفين عرض

له ان يكون مبدا الحركة واحدة والاخر عرض له انه منتهى لتلك الحركة فيقابل كل واحد منهما الى الحركة مقابل لقياس كل منهما

الى الحركة قياس المضاف فان المبدا مبدا لذي المبدا والمنتهى لذي المنتهى وكذا بالعكس في الامرين فليس هما متقابلة انما

الامرين فانما كان فيهما (صح)

بعض

بين المبدأ والمنتهى هذه المقابلة فان المبدأ لا يقابل المنتهى بانه مقول بالقياس اليه فانه ليس يلزم اذا كان للحركة مبدأ فقد وجب ان يفهم من هذا ان لها منتهى عسى ان كان ولا بد فيعلم بدليل وسط والامر في المنتهى ايضا كذلك والمضافان ابهما علم لزم العلم بالاخر فليس لهذه المسافة منصوص الهيئة بالقياس الى منتهاهما فليس بينهما تقابل المضاف وبينهما لا محالة اعنى اذا كانا في المستقيمة اذ يستحيل ان يكون المبدأ والمنتهى مجتمعين في شيء واحد هما بالقياس اليه مبدأ ومنتهى لجهتا في زمان واحد وليس احدهما عدما للاخر ولا وجه من وجوه التقابل الا تقابل التضاد واما في غير المستقيم فلا يبعد ان يكون شيء واحد مبدأ ومنتهى للحركة التي ليست على الاستقامة فلا يكون بين المبدأ والمنتهى هناك تضاد ثم انه ليس يقع الشك في انهما بان دوات تلك الاطراف لم تتقابل لذواتها بل لعارض فلم يكن متضادة فاذا لم يكن متضادة حقيقة لم يجعل الحركات متضادة حقيقة فنقول ليس اذا كان الشيء متعلقا بشيء ويكون ذلك الشيء ليس يعرض له التضاد في جوهره بل العرض يعرض له يجب ان يكون التضاد في المتعلق بذلك الشيء تضادا بالعرض لانه يجوز ان يكون هذا الذي هو عارض للمتعلق امرا به داخلا في جوهر المتعلق فان الطرف بالطرف امر غير ذاتي للشمع وذاتي للشكل الذي في الشمع وهو مما يتعلق بالشمع ويتقوم به وكذلك الجسم الحار والجسم البارد متضادان لعرضيهما وفعلاهما وهما الاسخان والتبريد متضادان على هذه الصورة فان الحركة ليست تتعلق بطرف المسافة من حيث هو طرف فقط حتى كان اذا عرض للطرفية عارض كان غير داخل في تقويم الحركة او لا يجب دخوله كلا بل انما يتعلق الحركة بالطرف من حيث هو مبدأ ومنتهى فان كل حركة بجوهرها تتضمن التاخر والتقدم لان الحركة جوهرها مفارقة ووصول فهي هربية الحركة تتضمن المبدأ والمنتهى اما بالفعل واما بالقوة القريبة من الفعل التي اشرنا اليها فالاطراف التي للمسافة انما يتعلق بها الحركة من حيث هي مبدأ ومنتهى وهي من حيث هي مبدأ ومنتهى متقابلة فهي من حيث هي متقابلة مقومة للحركة وان كانت ليست مقومة لذوات تلك الاطراف فهو لذلك مما ضد الى ضد والضدان ذاتيان لها وليسا ذاتيين للموضوع الذي هو الطرف واذ قد بينا هذه الاصول فلنبين ان الحركة المستديرة لا تضاد المستقيمة فنقول ان كان بينهما تضاد فاما ان يكون ذلك التضاد لاجل الاستدارة والاستقامة فيلزم ان يكون الاستقامة والاستدارة متضادين لان الشيء الذي به الاختلاف في الاضداد المتفقة في الجنس متضاد لكن الاستقامة والاستدارة ليس موضوعهما القريب واحدا ولا شيء من الموضوعات يجوز ان يستحيل من الاستدارة الى الاستقامة الا بفساد على ما بيناه في ما مر فهما ليسا بضدين فليسا بسبب تضاد الحركات بل ليس ما به الحركة هو السبب لتضاد الحركات فبقي ان يكون تضادهما للاطراف لكن لو كان بينهما تضاد بسبب الاطراف لكانت الحركة الواحدة بعينها تضاد حركات لا نهاية لها مختلفة لانه يمكن ان يكون الخط المستقيم المعين المشار اليه الذي عليه هذه الحركة المستقيمة وتر قسي غير متشابهة لا نهاية لها بالقوة لكن ضد الواحد واحد وهو الذي في غاية البعد عنه ويمكن ان يتبين بهذا ايضا ان صورة الاستقامة والاستدارة لا تتضاد تضادا جنسيا لانه ان كان مطلق الاستقامة مضاد المطلق الاستدارة كان ايضا هذا المستقيم تضاد هذا المستدير بعينه اذ لا يجوز ان يكون هذا الواحد يقابله الا واحد بعينه لان ما هو ابعد من هذا الواحد في طبيعة الخلاف فهو واحد فان كان لا بد فلا ضد وهذا شخص لما لم يكن متكثرا بالعدد لم يجز ان يكون ضده معنى عاما متكثرا فيسقط بهذا قول من قال بان هذه الحركات القوسية الكثيرة يجوز ان تكون مضادة للمستقيمة الواحدة فمن كان ضد الواحد واحدا فهذه الكثرة هي من حيث هي مستديرة شيء واحد فان هذا القول خطأ لان ضد الواحد بالعموم واحد بالعموم متكثر بالشخص لا محالة فليس ضد جميع المستديرات المتفقة في معنى الاستدارة هذا المستقيم الواحد بالشخص بل الاولى ان يكون المستديرات التي كل شخص بنوع واحد بل تكون الواحد منها قوس من دائرة اخرى انعطافها واحد بها انعطاف وانجذاب اخر ولا يبعد ان يكون الدوائر المتفقة بالنوع هي

تقابل

[illegible]

التي يتكثر بالعدد ولا يختلف في الاحد بدل بل لا يبعد ان يختلف نوعا القوسين اللذين لا ينطبق احدهما على الاخر وان
اتفقا من حيث انهما مستديران محدودان فيكون تلك القسي المختلفة كلها متضادة لشخص واحد فقد اتضح ان الحركة
المستقيمة لا تضاد المستديرة وليس ان نعلم ان المستديرات التي على القسي لا تتضاد لانه يجوز ان يتفق في اطراف مشتركة
قسي بلا نهاية فاما الحركة من طرف قوس الى طرف اخر كليتي بالعكس والقوس واحدة بعينها فلا يكون متضادة لها ايضا نعلم ذلك
اذا علمنا ان الحركة المستديرة الوضعية التامة الدورانية لا ضد لها بوجه لانه لا طرف لها بالفعل واذا فرض لها طرف يكون
بخروج وضع معين الى الفعل بذلك الفرض اجتمع فيه ان كان مبدأ ومنتهى لكن لم يكن المبدأ والمنتهى ضدين لاجل المبدائية
والمنتهائية بل لاجل انهما على ما مر تمهيد ومنتهى حركة بصفة لا يكون مبدأها وهو بعينه منتهاها في استمرارها حتى يصح
التعاند بين المبدأ والمنتهى من جهة القياس الى الحركة وذلك انما يتفق حيث يكون المبدأ والمنتهى لحركة مستقيمة يكون
الاستمرار فيها لا يجعل المبدأ منتهى ولا المنتهى مبدأ فذلك هو الذي لا يجتمع واذا كان كذلك فقد عرفت ان الحركتين اللتين
على القوس الواحدة لا يتضادان لان الحركة على تلك القوس لا يعرض لها من حيث هي حركة قوسية ان يكون مبدأها غير
منتهاها ومباينة ذاتية بل يعرض ذلك لقطع بفرض وموقف ولولا ذلك لصح لها التوجه المستمر الى المبدأ بعينه وهي حركة
متصلة واحدة لا رجوع فيها انتهى كلام الشفا ملخصا فقد صرح بان تضاد الطرفين يكون على ثلثة اقسام الاول ان
يكون لذات الطرفين كالسواد والبياض الثاني ان يكون لوصف غير متعلق بالحركة ككون الطرف في غاية القرب من الفلك
او غاية البعد عنه الثالث ان يكون لوصف متعلق بالحركة كالمبدئية والمنتهائية وان كل واحد منها موجب لتضاد الحركة
بالذات وقد غفل عن القسم الثالث كثير من المتاخرين فاستشكل عليهم الامر بلزوم ان لا يتحقق التضاد في الحركات الاينية
الا في الصعود من المركز الى المحيط والهبوط من المحيط الى المركز اذ في ما سوى ذلك لا يتحقق ما اعتبر في التضاد من غاية التباعد
وكون ضد الواحد واحدا مع تصريح القوم بان حركتي الحجر علوا وسفلا بالقسر والطبع متضادتان واجاب في شرح المقاصد
بان تضاد الحركة لتضاد ما منه واليه ليس من حيث الحصول فيهما اذ لا حركة ح بل من حيث التوجه فيعتبر حال الجهة وجهتا العلو
والسفل متميزتان بالطبع مختلفتان بالنوع متضادتان لتعارض لازم هو غاية القرب من المحيط والبعد عنه بخلاف سائر
الجهات وانت خبير بان ذلك انما يجري في الحركة الصاعدة والهابطة والتحقيق تحقق التضاد بين كل حركة مستقيمة من
نقطة الى اخرى مع الرجوع عنها الى الاولى فالوجه هو الرجوع الى وصف كون المبدئية والمنتهائية مناطا موجبا
لتضاد الحركة كما هو مقتضى القسم الثالث والعجب ان في شرح المقاصد نسب اعتبار وصف المبدئية والمنتهائية في تضاد
الحركة الى الامام الرازي والاعجب ان الامام الرازي مع اعتباره وصف المبدئية والمنتهائية في تضاد الحركة وجه
في المباحث المشرقية حكم الشيخ في فن السماء والعالم من طبيعيات الشفا بنفي التضاد بين حركتي الماء بالطبع من فوق الهواء
ومن تحت الارض بان الضدين يجب ان يكون بينهما غاية التباعد ولم يوجد ذلك في هاتين الحركتين لان البعد بين
حركة النار وحركة الارض اكثر من البعد بين صعود الماء من المركز وهبوطه عن المحيط مع تعليل الشيخ ذلك الحكم بان
تينك الحركتين يتوجهان الى طرف واحد وغاية واحدة فالحق ان غاية الخلاف المعتبرة في التضاد متحققة في كل
حركة على خط مستقيم من احد طرفيه الى الاخر مع الرجوع عنه الى الاول سواء كان الخط قصيرا او طويلا وسواء كان موضوعا
بين جهتي العلو والسفل او غيرهما وهذا غير متحقق في الحركتين المذكورتين واما ما اورده شارح المواقف على اعتبار
وصف المبدئية والمنتهائية في تضاد الحركة بان ثبوت هذين العارضين لذاتي الطرفين متاخر عن وجود الحركة
فلا يكون تضادهما علة لتضادها بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما متقدمان على وجود الحركة ومقتضيان

من جهة القياس الى الحركة وذلك انما يتحقق حيث يكون للشئ اول والشئ ثاني

لتضادهما

لتضادها فيندفع بما مر في كلام الشيخ من ان الاطراف من حيث هي متقابلة هي مقومة للحركة فكيف يجوز الحكم بتاخر
العارضين اللذين هما مناط التقابل بل بين الاطراف عن وجود الحركة ثم ان ما زعموا من عدم تحقق التضاد في الصعود
الصعود من المركز الى المحيط والهبوط من المحيط الى المركز بناء على اعتبار غاية التباعد في التضاد يندفع عدم تحقق
التضاد في الصعود والهبوط المذكورين ايضا الا اذا كان المراد من غاية التباعد ما هو المتحقق على ما اشرنا اليه سابقا
والظاهر كون المراد ما هو المتصور كما يدل عليه كلام الشيخ فيما نقلنا وعلى هذا يندفع مما اورد في شرح المقاصد
على ما ذكروا في نفي التضاد بين المستقيمة والمنحنية من ان بين كل نقطتين خطوطا غير متناهية والعظمى اشد انحناء فاشد
مما قبله وهو ان القوس التي تماس مقعر الفلك المحيط في غاية الخلاف فالحركة عليها ينبغي ان يكون ضد الحركة المستقيمة
كيف والحكم بعدم تناهي تلك القسي صريح في كون المراد ما هو غاية الخلاف المتصور لا المتحقق وتحدب المحيط انما هو
غاية التباعد المتحقق هذا ومما صرح به الشيخ في كلامه المنقول هو نفي التضاد بين الحركة من احد طرفي القوس الى
الاخر مع الرجوع عنه الى الاول لعدم وحدة القوس لعدم كون مبدأها غير منتهاها مغايرة بالذات وهو ايضا ما خلا
مذكور في كتب المتاخرين والمقام موضع للتامل الصادق ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام اي في
انقسام الحركة اما المتقابلان اعني المبدأ والمنتهى فظاهر عدم مدخليتهما في انقسام الحركة واما الفاعل اعني المحرك
فان كان بسيطا غير منقسم او منقسما ليس لجزئه اثر هو جزء اثر الكل كعدة يحركون ثقيلا لا يقدر واحد منهم على تحريكه
اصلا فظاهر ايضا عدم مدخليته في انقسام الحركة وان كان لكل جزء منه اثر هو جزء اثر الكل كعدة يحركون ثقيلا لا يقدر
كل واحد منهم على تحريكه في الجملة فاما ان يكون تلك العدة مجتمعين على التحريك كاثنين يحركان خشبة يرفع احدهما
احد راسيها والاخر الاخر فقد يتوهم ان حركة هذه الخشبة تنقسم بحركتي الراسين بسبب تعدد المحركين لكنها ليست كذلك
بل انقسامها انما هو بسبب انقسام الخشبة الى راسين الا ترى انه لو محركهما لو لم يكن متعددا لكان هذا الانقسام
بحاله كان يكون واحد يقدر على تحريك الخشبة براسيها وحده واما ان يكونا متعاقبين كان يكون واحد منهم يحركه زمانا
في بعض مسافة ثم يلحقه الاخر منهم فيحركه في زمان اخر بعضا اخر من المسافة فهذا الانقسام ايضا انما هو بسبب انقسام
الزمان والمسافة فانه بحاله ولو فرضنا المحرك واحدا بعينه في جميع المسافة واذا لم يكن للمتقابلين والمحرك مدخل
في انقسام الحركة فانقسامها انما يكون بانقسام الزمان وما فيه الحركة لانطباقها عليهما وكذا بانقسام المتحرك
لكونها حالة فيه حلول السرياني كما عرفت في انقسام حركة الخشبة حسب انقسام الخشبة المسئلة الثامنة في السرعة
والبطوء وتعريفهما اي الحركة كيفية تشتد اي تلك الكيفية تارة فتكون الحركة بسبب اشتداد تلك الكيفية سريعة والسرعة
هي كون الحركة بحيث يقطع مسافة مساوية من مسافة حركة اخرى في زمان اقصر من زمان قطع تلك الاخرى او مسافة
اطول من مسافة حركة اخرى في زمان مساو لزمان قطع تلك الاخرى وبالجملة اذا فرض تساوي الحركتين في المسافة
كانت السريعة ما مسافتها اكثر وههنا ان الوصفان للزمان مثل ان السرعة يصلح كل منهما لان يعرف السرعة به والمراد
من المسافة ههنا هو امتداد ما فيه الحركة سواء كان اينا او مقداريا او كيفيا او وضعيا وان كان المتبادر
من لفظ المسافة عند الاطلاق هو امتداد الايون وتضعف اي تلك الكيفية اخرى فتكون اي الحركة بسبب ضعف
تلك الكيفية بطيئة وهي بعكس السريعة فالبطوء كون الحركة بحيث تقطع المسافة المساوية في الزمان الاطول
او المسافة الاقصر في الزمان المساوي ولا يختلفهما اي بسبب السرعة والبطوء الماهية اي ماهية الحركة لكونهما
مما يشتد ويضعف فان المسافة الواحدة يمكن قطعها بحركات مختلفة في السرعة والبطوء فلو اختلفتهما

كانت السريعة ... في زمان اقل واذا ... تساويا في الزمان

الماهية لكانا

المتميزة لكانا متصلين ولا شيء من المتصلين يتصف بالشدة والضعف الا الشخص واما السرعة والبطؤ فلا يتناهى فيهما الحركات
البتة اختلافا بالنوع وكيف وهما عرضان لكل صنف من الحركات وهما يقبلان الاشتداد والانتقاص والتنقص لا يقبلهما الا بعد
الحركة الواحدة بالاتصال ينكسر من سرعة الى بطؤ فهما من الامور التي يكون للحركة بالاضافة الى حركة لا من الامور التي يكون
لها في ذاتها انتهى قال الشارح المقاصد لا نسلم ان كلا من السرعة والبطؤ بل الشدة والضعف لكن هل فيهما الاحد
بل كل حركة سريعة لا حد لها من البطؤ وبطيئة لا حد لها من السرعة ام لا بد لكل حركة حظ من السرعة بالنسبة الى ما هو
ومن البطؤ بالنسبة الى ما هو اسرع منه تردد والاشبه بالاصول هو الثاني لان الحركة لا يكون بدون زمان ومسافة وكل
منهما ينقسم لا الى نهاية فكل حركة تفرض وهي بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة الى
ما يقطع في ذلك الزمان نصف تلك المسافة سريعة لكن ميل الامام الى الاول تمسكا بانهما لو لم ينتهيا الى حد لما كان
بينهما غاية الخلاف فلم يتحقق التضاد فلم يتصور الشدة والضعف لكونه انما الامر ينتهي الى حد في ضعفه نظر وقد يتمسك
بان انقسام الزمان والمسافة ينتهي الى ما لا يمكن الحركة في اقل منه وان كان قابلا للقسمة بحسب الفرض ورد بمنع يتحقق بحسب
ذلك الزمان سريعة بلا بطؤ وبحسب تلك المسافة بطوء بلا سرعة وهو ايضا ضعيف لان تلك السريعة بطيئة بالنسبة الى ما يقطع
تلك المسافة في ضعف ذلك الزمان نعم لما كانت الابعاد متناهية فقطع اطول مسافة في اقصر زمان ربما يخرج عن البطؤ واما
كون حركة الفلك الاعظم اسرع الحركات فانما هو بالنسبة الى ما في الوجود دون ما في الامكان اذ لا يمتنع ان يقع في
اقل من ذلك القدر من الزمان انتهى كلام شرح المقاصد وسبب البطؤ على ما هو رأي الحكماء الممانعة الخارجية كقوام ما في
المسافة للحركات الطبيعية والقسرية والارادية كنزول الحجر وحركة السهم والانسان في الماء بالقياس اليها في الهواء والداخلية
كثقل الجسم المتحرك في القسرية والارادية كما في الحجر المرمي الى فوق وصعود الانسان الجبال دون الطبيعية لامتناع ان
يقتضي الطبيعة شيئا وما يمانعه وقد يكون السبب في بطؤ الحركة القسرية والارادية نفس الارادة كما في رمي الحجر وتحريك
اليد كل منهما برفق لا تخلل السكنات على ما هو رأي المتكلمين ولا خفاء بالاختلاف في سببية الامور المذكورة في الجملة
لكن عند الفلاسفة من جهة انها تصير سببا لضعف الميل الذي هو العلة القريبة للحركة فضعفها بسببه لمعلول وعند
المتكلمين من جهة انها يكثر تخلل السكنات التي لا يخلو الحركة عن تخللها عندهم فيختلف بحسب قلتها وكثرتها في السرعة والبطؤ
والحق هو رأي الفلاسفة كما اشار بقوله والا لما احس بما اتصف بالمقابل اي بمقابل تلك السكنات وهي الحركات وتقريره
انه لو كان البطؤ بسبب تخلل السكنات لزم ان لا يقع الاحساس بشيء من الحركات التي تشاهد في عالم العناصر كعدو الفرس وطيران
الطائر ومرور السهم وغير ذلك لما او الاشهر لسكناتها في اضعاف الافها الا ان تلك الحركات لا تقطع في اليوم بليلته الا
بعض وجه الارض وجميع الارض بالنسبة الى الفلك الاعظم الذي يتم في تلك المدة دورة مما ليس له قدر محسوس فيلزم ان يتخلل
حركة الفرس مثلا سكنات تقدر زيادة حركة الفلك الاعظم عليها ويكون حركتها مغمورة لا يحس بها اصلا فيرى الفرس ساكنا
على الدوام او يحس بها في زمان اقل من زمان السكنات بتلك النسبة فيرى ساكنا اضعاف الاوقات التي يرى متحركا لان السكون
وان كان عدميا عندهم لكن لا خفاء في كونه محسوسا فان الجسم قد يرى ساكنا كما قد يرى متحركا ويفرق الحس بين الحالتين وقد
يستدل ايضا بانه لو كان البطؤ لتخلل السكنات لامتنع تلازم حركتين مع اتحاد الزمان واختلاف المسافة لان الحركة التي
في المسافة الاقصر يكون اصغر ومع اتحاد الزمان يكون تخلل السكنات فيها اكثر فيصدق انه قد لا يتحرك الثاني عند
تحرك الاول فلا يتحقق انه كلما يتحرك الثاني لتحرك الاول وبالعكس على ما هو معنى التلازم هف لكن التلازم بط لتحقق
التلازم مع تفاوت المسافة في صور كثيرة كحركة الشمس مع حركة اظلال الاشخاص وكحركة طوق الرحى على الدائرة

العظيمة والصغيرة وبان في الحركة البطيئة علة الحركة موجودة بشرائطها والموانع مرتفعة والا امتنعت الحركة فلو وقع
في اثناء ذلك سكون لزم تخلف المعلول عن العلة التامة والمتكلمون اجابوا عن الجميع اما عن الاول فبان تخلل السكنات بين الحركات
وامتزاجها بها ليس بحيث يعرض في الحس بين زمنيهما بل صارتا بمنزلة شيء واحد الا ان الحركات لكونها وجودية تظهر على الحس شيئا
فشيئا بخلاف السكنات فتغلبها وان كانت السكنات في غاية الكثرة فيرى الفرس متحركا على الدوام واما عن الثاني فبانا لا نسلم
تلازم الحركتين بمعنى امتناع الانفكاك عقلا وانما هو عادي يجوز انفكاكه بان يتحرك الشمس مع سكون الظل غايته
انه يلزم انفكاك اجزاء الرحى ومثل ذلك وهو ملتزم واما عن الثالث فبان المؤثر في الحركات بل في جميع الممكنات هو
الفاعل المختار فله ان يوجد الحركة في زمان والسكون في اخر غاية الامر ان جميع الحركات يكون قسرية بمعنى كونها بايجاد
الغير قال شارح المقاصد ولا يخفى على المنصف قوة الادلة وضعف الاجوبة **المسئلة التاسعة** في ان بين كل
حركتين مستقيمتين سكونا كما هو رأي ارسطو واتباعه والجبائي من المعتزلة خلافا لافلاطن واكثر المعتزلة كذا في شرح
المواقف وقال الشيخ في طبيعيات الشفا ما ملخصه حري بنا ان نعلم ان اي الحركات يتصل باي الحركات وايهما لا يتصل فنقول
اما المختلفة الاجناس فلا شك انها اذا تعاقبت على موضوع واحد لم يكن على انها حركة واحدة بالاتصال واما المتفقة
الاجناس كاستحالتين او استحالة ونقلة ونقلة فخليق بنا ان نحقق الامر في ذلك فانه مما يعظم فيه الشك في انه هل يتصل
حركة الحجر الصاعد بحركة النازلة والحركة على قوس بالحركة على وترها وبالجملة هل يتصل الحركتان اللتان يفرض لكل
واحدة منهما شيء عنه والية الحركة فيكون لاحديهما غاية وللاخرى مبدأ كنقطة هي طرف مسافة او كيفية هي نهاية
حركة اليها او مقدار او غير ذلك فان قوما جوزوا هذا الاتصال وقوما لم يجوزوا واوجبوا ان يكون بين امثال
هذه الحركات سكون وللمجوزين حجج وللمانعين حجج فمن حجج المجوزين قولهم ارايتم حجر الرحى يرمى الى فوق او ينزل الى اسفل ويعارضه
في سلكه حصاة صغيرة صعدت تماسه اتسكن تلك الحصاة الى ان تاخذ في ضد حركتها او يتصل الحركتان معا فان سكنت وجب
من ذلك ان يكون الرحى يحبسها الحصاة الصاعدة وهذا محال واذا اتصلت فقد بطل مذهب من يمنع ذلك وقالوا ان ذلك السكون
مح ان يحصل من غير سبب اما عدمي او وجودي فان كان السبب عدميا وهو عدم سبب التحرك فيجب ان لا يكون في ذلك الجسم
المرتفع قوة مثلا مميلة للحركة الى اسفل فيجب ان لا يتحرك الى اسفل الا ان يتغير جوهره وليس الامر كذلك وان كان وجوديا
فهو شيء مانع عن الحركة اما قسري او طبيعي او ارادي وليس شيء من ذلك وقالوا ايضا لا يمتنع ان يكون شيء يماس شيئا معينا
في ان وبعد ذلك يفارقه ولا يبقى مماسا له زمانا ساكنا فلا يصح ما هو عمدة احتجاج المثبتين فانهم يتعلقون بانه لا يجوز ان
يقع في ان واحد مماسته ثم مفارقته وهذا مثل كرة مركبة على دولاب دائر فانها اذا فرض فوقها سطح بسيط بحيث تلقاها
عند الصعود ثم تفارقها فانها تماس ذلك السطح بنقطة ولا يبقى مماسته بعد ذلك زمانا هكذا في الشفا وانت خبير بان
هذا الاخير ليس في صورة حجة بل هو في صورة منع للمانعين وسنذكر انه بعينه تعلق بحجج المجوزين وسيما حجة او لا ويبصر
بداية حيث يجيب عنها كما ياتي فلعل تقريرها انه اذا فرض الكرة المذكورة على الوضع المذكور يلزم حركتها الى فوق
وانحطاطها بلا زاوية عند النقطة المذكورة من غير وقوف عند النقطة لاستمرار حركة الدولاب فليتدبر ثم قال واما
المانعون عن ذلك فمن حججهم ان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون مماسا بالفعل لغاية معينة ومباينا الا في انين وبين
كل انين زمان وذلك الزمان لا حركة فيه ففيه سكون وقالوا ايضا لو كان اتصال الصاعد بالهابط شيئا واحدا
لكانت الحركتان يحدث منهما حركة واحدة بالاتصال لان وحدة الحركة هي الاتصال ولو كان يجب ان يكون الحركتان المتضادتان
حركة واحدة وهذا محال وقالوا ايضا لو جاز اتصال الحركتين لكان يجب ان يكون الحركتان المتضادتان حركة واحدة

وهذا مح

وهذا حج وقالوا ايضا لو جاز اتصال الحركتين لكان يجب ان يكون غاية الصاعد الغاية هابطا هي ان تنتهي مستمرا الى ما
عنه ابتدا فيكون مبدا الحركة المستقيمة الهاربة عن حيز بعينه المقصودة بتلك الهرب وقالوا ايضا انه اذا كان الشيء يبيض فبينه
وهو يتسود ففيه سواد ومن حيث هو كذلك ففيه قوة على البياض وهذا حج قالوا فهذه الاشياء او ما يشبهها عمدة ما يحتج به نفاة فمن حيث هو يتسود ه
اليس ولا واحد منهم حسن الاحتجاج وان كان المذهب الثاني هو الحق لكنهم لم يزكوا الناس به اذ اقاموه عليه بحجة تقنع منه
يفهمونا فهما بمعترضون به لان يقع على وجه ينال الشكوك ثم قال فلهولاء القائلين بالسكون ان ينقضوا ما احتج به اولئك
اما حديث الحصاة فانها لا تحج اما ان يكون الهوا المندفع امام الرحى يصرف الحصاة قبل ان يقع بينهما مماسة فلا يكون
ذلك السكون واقعا في الهوا قبل المماسة واما ان لا يكون بحيث يصرفها حتى يلقى حجر الرحى فلا يستحيل وان كان شنعا
ان يتوقف الرحى لاستحالة اتصال الحركتين كما يقع مثل ذلك لاستحالة الخلا فان الامر الواجب وجوده لا يمنع ان يبطل ما من
شانه ان يبطل او يمنع ما شانه ان يمنع ويكون الفلك من الزمان الذي فيه الابطال والمنع بحسب المناسبة بين الفعل والانفعال
واما الحجة الاخرى فيجوز ان يقولوا عليها ان السبب فيه عدمي هو عدم حدوث الميل عن القوة المحركة فان هذه القوة المحركة
انما يحرك باحداث ميل وقد علم انها اذا كانت في مكانها الطبيعي لم يكن لها هناك ميل الى جهة البتة وتلك القوة موجودة
فلذلك لا يجوز في الجهة الاخرى التي تزامنت اليها بميل قسرا ان يكون ممنوعة عن الميل الذي يحركه بالطبع بمعارضة الميل القسر
ويلزم ذلك ان لا يتحرك وذلك كسخونة الماء الغريبة اذا كانت قوية بعد فانها مانعة عن ان ينبعث عن طبيعة الماء برده
الطبيعي فانا نعلم ان الميل الغريب يستولي على الميل الطبيعي ويعدمه ويمنع عنها الحركة الطبيعية فيجوز ان يكون عند انتهاء
الحركة فيه من اثر الغريب بقية ربما يمنع القوة الطبيعية عن احداث الميل الطبيعي ويكون اضعف ان يقوى مع تلك الممانعة
على التحريك في تلك الجهة بل يضعف عن التحريك فلا يحرك ولا يضعف عن ممانعة الطبيعة من احداث الميل فلا الميل الغريب
يقوى على التحريك غالبا للقوة الطبيعية ولا القوة الطبيعية يقوى على احداث الميل الطبيعي الى ان يبطل تلك البقية
من الميل الغريب بنفسها او يبطلها سبب اخر واما الحجة الدولابية فقد قيل عليها ان الكرة الحقيقية لا تماس الا بنقطة حقيقية لها
وانما تماس بسطح وهذا لا يعجبني بل الجواب الاصوب انه حيث يكون كرة حقيقية فلا يكون الا محاطا بكرة او لا محيط لها
كما في السموات ولا يمكن هذا العمل وحيث يمكن هذا العمل فلا يكون كرة حقيقية ولو كانت فرضنا استحالات بما ترد فيه
وبزوله وجب ان يقف دفعة بلا استحالة ومع ذلك فلا يحج اما ان يكون هناك بين الكرة والصفيحة خلاء او لا
يكون ويستحيل ان يكون خلاء فيجب ان يكون بينهما ملاء وكان سطح ذلك الملا ملاقيا للصفيحة وهو بسيط مسطح وسطح
اخر ملاق تقبيب الكرة ولم يجز ان يكون في وجهه نقطة غريبة من جسم اخر فان النقطة لا يتعين لها في السطح البسيط وضع
متميز عن ان يكون من ذلك البسيط فاثر لاولئك ان يعودوا وينقضوا حج هولاء اما الاولى فانها سوفسطائية وذلك
لانه اما ان يعني بالان الذي يكون فيه مباينا طرف الزمان الذي يكون فيه مباينا فيكون طرف الزمان المباينة التي هي
الحركة فيكون ذلك بعينه الان الذي كان فيه مماسا فلا يمتنع ان يكون طرف زمان الحركة يشبه الذي فيه حركة بل فيه انه
مخالف للحركة وان يكون طرف زمان المباينة هو نفس ان المماسة وليس فيه مباينة وان عني به ان يصدق فيه القول ان
الشيء مباين فحق ان بينهما زمانا لكن الزمان الذي يتحرك فيه من المماسة الى ذلك البعد وليس ذلك الزمان زمان
السكون وخصوصا ومن مذهبهم ان الحركة والمباينة وما يجري ذلك المجرى ليس له اول ما يكون حركة ومباينة وكان ان
تركوا لفظ المباينة واوردوا بدلها اللامماسة فانه يجوز ان يكون في طرف الزمان الذي في كله لا مماسة مماسة
على ان جميع ذلك ينتقض اذا كان المتحرك فيه اعني المسافة وقد عرض فيه فصول بالفعل بان صار بعضه اسود وبعضه
ابيض

ابيض وكان اجزاء منصوبة على التمام فكانت هناك حدود بالفعل لكنه ليس بعيدا ان يقال انه اذا امرض النضج
ان يقع عند الفصول بالفعل وقفات ويكون الحركة انقطاعها لو لم يكن واظن ان بعضهم قال اما المقطوع فكذلك واما
ان يكون النهايات جميعا بالفرض كما بين السواد والبياض فان الشئ لا يكون بالقياس الى المتحرك ذا حدود بل بالقياس الى
تلك الكيفيات وهو بالقياس الى المتحرك متصل كانه لا بياض فيه ولا سواد وهذا ليس بصحيح فانه لم يكن المانع الذي اوجد
امرا بالقياس الى شئ بل كان الوجود امر بالفعل موصل اليه ومنفصل عنه وههنا ذلك الحكم موجود ولا شك فيه ههنا
حد بالفعل بين السواد والبياض ومسلم انه اذا لم يكن ذلك لم يكن حد بالفعل البتة الا طرف المسافة واما الحجة
الثانية فلاولئك ان يقولوا ان الحركة الواحدة ليست تكون واحدة على اي نمط من الاتصال اتفق كما ان الخط ايضا
ليس واحدا على اي نمط من الاتصال اتفق بل الاتصال الموحد للمقادير وما يشبهها هو الاتصال المعلوم بينه الفصل
المشترك بالفعل واما الاتصال الذي يكون بمعنى الاشتراك في طرف فذلك لا يجعل الخطوط والحركات وغير
ذلك شيئا واحدا الوحدة التي لا كثرة فيها بالفعل بل بالقوة والا فالمثلث يحيط به خط واحد بالحقيقة و
قد عرفت ان الاتصال منه موحد ومنه مفرق فلا يكون اذن هاتان الحركتان حركة واحدة بالاتصال الموحد بل
حركتان اثنتان بينهما الاتصال المفرق وهذا يعلم ايضا الغلط في الحجة التي تتلوها وانه انما كان الغاية هي بعينها
مبدأ لو كان اتصالا موحدا فهو للاشياء المتفرقة المتتالية قد يجوز ان يكون منها غايات بعد غايات واما الحجة
الاخيرة فهي صحيحة وذلك انه عند ما صار ابيض لا يبقى انه يتسود بل ذلك بعده في زمان طرفه هو ذلك الآن الذي
هو فيه ابيض ومع ذلك فلا يتم احتجاجهم اذ قال القائل ان هذا الابيض بالفعل هو بالقوة ابيض اخر ايضا لانه في قوته
ان يحل فيه بياض اخر غير هذا البياض فقد يحله اذا زمان يفصل بينهما فيكون بالقياس الى هذا البياض الموجود
لا قوة له عليه وبالقياس الى بياض منتظر له قوة عليه ثم قال لذا فذا وضح احتجاج هؤلاء فبالحري ان نعرف نحن الحجة
التي لاجلها تمسكنا بهذا المذهب فنقول ان كل حركة بالحقيقة فهي تصدر عن ميل يحقق ذلك الميل ويدل على
وجوده اندفاع الشئ القائم امام المتحرك واحتياج المتحرك الى قوة يمانعه بها وهذا الميل في نفسه معنى من الامور
يتوصل به الى حدود الحركات وذلك بابعاد المتحرك من شئ يلزم ذلك الابعاد مدافعة لما في وجه الحركة ويقربه
من شئ ومحال ان يكون الواصل الى حد ما واصلا بلا علة موجودة موصلة وقد ان يكون هذه العلة غير
التي ازالت عن المستقر الاول وهذه العلة لها قياس الى ما تزيله وتدافعه وبذلك القياس تسمى ميلا فان هذا
الشئ من حيث هو موصل لا تسمى ميلا وان كان الموضوع واحدا وهذا الشئ الذي يسمى ميلا قد يكون موجودا في
آن واحد وانما الحركة هي التي عسى ان يحتاج وجودها الى اتصال الزمان لم يفسد ولم يمنع او لم يفسد فان الحركة
التي يجب عنه تكون موجودة واذا افسد الميل لم يكن فساده هو نفس وجود ميل اخر بل وجود الميل الاخر بسبب معنى
اخر ربما قارنه فاذا احدثت حركتان عن ميلين واذا وجد ميل اخر الى جهة اخرى فليس يكون هو هذا الموصل نفسه
فيكون هو بعينه علة للوصول وللمفارقة معا بل يحدث لا محالة ميل اخر لم يكن اول ما حدث وهو في ذلك الاول موجود
اذ ليس وجوده متعلقا بزمان الحركة والسكون اللذين ليس لهما اول حدوث اذ لا يوجدان على وجه ما الا
في زمان والا في زمان اذ الحركة مقتضية لاين لم يكن الجسم قبله فيه ولا يكون بعده فيه فيقتضي تقدما وتأخرا
زمانيا بل هو كاللاحركة التي تكون في كل آن فكذلك الآن الذي قد يخلط فالحركة يجوز ان يكون بعينه حدا
للاحركة حتى يكون اللاحركة موجودا في آن هو طرف حركة مستمرة الوجود فلا يحتاج بين الحركة وبين اللا

الى آن وان بل يكفى آن واحد ولا يعرض محال لان ذلك الان لا يكون فيه ما يقتضى الحركة وما يقتضى السكون معا بل واحد منهما واما الان الذى فيه اول وجود الميل الثانى فليس هو الان الذى فيه اخر وجود الميل الاول الذى يتباينه يكون فيه موجودا عند ما يكون موصلا فان كان يبقى موصلا زمانا فقد صح السكون وان كان لا يبقى موصلا الا آنا فليس ذلك الآن اخر الآن يكون ما هو له اخر موجودا فيه اذ ما هو اخر له هو موصل والموصل لا يكون موصلا وهو غير حاصل و انما لم يكن الانان واحدا لان الشئ لا يكون فى طبيعته ما يوجب الحصول وما يوجب اللاحصول معا فيكون طباعه يقتضى ان يكون فيه اقتضا بالفعل وان لا يكون اقتضا بالفعل فاذن آن اخر الميل الاول غير آن اخر الميل الثانى ولا تصغ الى من يقول ان الميلين يجتمعا فكيف يمكن ان يكون شئ فيه بالفعل مدافعة جهة او لزومها وفيه بالفعل التنحى عنها فلا تظن ان الحجر المرمى الى فوق فيه ميل الى اسفل البتة بل فيه مبدا من شانه ان يحدث ذلك الميل اذا زال العايق وقد يغلب كما ان فى الماء قوة ومبدا يحدث البرد فى جوهر الماء اذا زال العايق وقد يغلب فقد بان ان الانين متباينان وبين كل انين زمان والاشبه ان يكون الموصل يبقى موصلا زمانا لكنا اخذناه موصلا آنا ليكون اقرب الى الموجب لعدم السكون فقد انحلت الشبهة انتهى كلامه مع ادنى توضيح ولعمرى ان من وقف عليه ثم تشكك فيه فايس من التحصيل بالمرة واختار من هب ارسطو فقال ولا اتصال للذوات الزوايا اى الحركتين الواقعتين على خطين مستقيمين متلاقيين بنقطة على غير استقامة كضلعى الزاوية والانعطافية عطف على الزوايا اى لذوات الانعطافة والمراد منها الحركتان الواقعتان على خط واحد مستقيم ذهابا وروجوعا من غير حدوث زاوية فالمراد بالانعطاف الرجوع الى الصوب الاول لعزيمته المقابل للتربيع الزوايا فتدبر واعتمد فى الاستدلال على الحجة التى اعتمد عليها الشيخ فاشار اليها بقوله لوجود زمان بين آنى الميلين اى ميل الوصول وميل اللاوصول على ما عرفت

المسئلة العاشرة فى تقابل الحركة والسكون مقابل الحركة لكن اختلفوا فى انه ضد للحركة او عدم ملكة لها و منشا الخلاف ان الجسم اذا لم يكن متحركا عن مكانه مثلا فهناك امران مثلا زمان احدهما سلب الحركة عنه مع ان من شانه ان يتحرك عنه والثانى اين له موجود زمانا فان كان المراد من السكون هو المعنى الاول والثانى لازم له كان عدميا و ان كان هو المعنى الثانى والاول لازم له كان وجوديا وضدا للحركة فالحكماء ذهبوا الى الاول والمتكلمون الى الثانى واختاره المص فقال والسكون حفظ النسب الحاصلة للجسم الى الاشياء ذوات الاوضاع فيؤل الى استقرار الجسم فى المكان الواحد واما مذهب الحكماء فحاصل ما قال الشيخ فيه فى طبيعيات الشفاء هو ان الضدين يجب ان يكونا بحيث يمكن ان يتعاقبا اى يعتقبا ويؤخذ حد احدهما من حد الاخر ويكون حد الضد يوازى به حد ضده ويقابله ويكون للامتحان سبيل اليه وان لم يجد ان يكون طريق الحد منحصرا فى ذلك وحد الحركة اذا خصصناها بالحركة المكانية صار هكذا الحركة كمال اول فى الاين لما هو بالقوة ذو اين من حيث هو بالقوة ففى هذا الحد ثلثة الفاظ الكمال والاول والقوة فان جعلنا حد الحركة هو الاصل واقتضبنا منه حد السكون فحد السكون لا بد ان يكون مقابلا للشئ من هذه الثلثة فعلى تقدير ان يكون السكون هو الامر الثبوتى لا يكون حده مقابلا للكمال لان مقابله عدمى بل لا بد ان يعتبر الكمال فى حده ويؤخذ فى الحد ما يقابل احد اللفظين الاخرين هكذا السكون كمال ثان لما له بالقوة اين او كمال اول لما له بالفعل اين والاول يقتضى ان يكون بعد كل سكون حركة والا لم يكن السكون اولا ومفهوم السكون لا يقتضى شيئا من الامرين فيكون الحد باطلا فبقى ان نورد فى حد السكون ما يقابل الكمال وهو عدم فيكون السكون عدميا وان جعلنا الاصل هو حد السكون واقتضبنا منه حد الحركة فعلى تقدير ان يكون السكون ثبوتيا لا يمكننا تعريفه الا بما نتصور منه استمرار ذلك الامر الثبوتى فيدخل فيه الزمان او ما يتعلق بالزمان مثل ان نقول انه كون الجسم فى المكان الواحد زمانا او اكثر من آن واحد او انه

يتحدد

[Left margin:] [illegible] السكون [illegible]

[Right margin:] [illegible] السكون [illegible] يقتضى ان يكون [illegible]

يتجدد بالحركة فيكون السكون يتجدد بالحركة والاضداد ليس بعضها جزء رسم بعض وايضا يكون الزمان داخلا في حد الحركة
لانه داخل فيما يدخل فيه الحركة قبل الزمان في التصور ولا يجوز ان يكون الحركة خارجة عن معنى عدميا ان كان السكون فيه لان
العدمي لا يدخل في مفهوم القنية بل الامر بالعكس فبين اذن انه لا يجوز ان نقول في هذا الانقضاء ان الحركة هي ان لا يكون للجسم
واحد وما نابالحس ما يمكن ان يتوهم ان السكون كون في اين واحد وقتا والشيء والمتشبه قبله وبعده فيه والحركة كون في
اين واحد وقتا من غير ان يكون قبله او بعده فيه فيكون قد استعملنا في تفهيمها القبل الزماني والبعد الزماني وهما محدودان
بالزمان والزمان متحدد بالحركة فيكون قد صارت الحركة ملحوظة في مفهوم نفسها فقد تبين واتضح انه لا وجه لتصحيح تقابل
حد الحركة لحد السكون والسكون حده المعنى الثبوتي فينبغي ان يكون السكون حده المعنى العدمي انتهى محصل كلام الشيخ و
اختلفوا ايضا في انه اذا اعتبرت الحركة في المسافة فالمقابل لها هو السكون في المبدأ او المنتهى او كلاهما واذا اعتبر السكون
في المكان فالمقابل له الحركة منه او اليه او كلاهما والمختار هو الاخير كما اشار اليه بقوله فهو ضد تقابل الحركتين معا فان
المراد من السكون ما يقابل الحركة مطلقا نعم لو اريد بالسكون المقابل للحركة ما يطرأ على الحركة فهو السكون في المنتهى او ما يطرأ
عليه الحركة فالسكون في المبدأ وكذا في جانب الحركة فان ما يطرأ على السكون هو الحركة وما يطرأ عليه السكون هو الحركة اليه وقد
يقال ان السكون في المنتهى كمال للحركة وكمال الشيء لا يقابله وان الحركة تتأدى الى السكون والشيء لا يتأدى الى مقابله فالاول
مردود بمنع الصغرى فان السكون كمال للمتحرك لا للحركة والثاني بمنع الكبرى فان الحركة تنتهي الى عدمها وهو مقابل لها قال
الشيخ في طبيعيات الشفا وقد بقي ان نتأمل هل السكون الذي يقابل الحركة من فوق هو السكون فوق او السكون اسفل وقد
قيل ان السكون فوق ضد للحركة من فوق لا للحركة الى فوق وذلك لان السكون الى فوق قد يكون كمالا للحركة الى فوق ومحال
ان يكون الكمال الطبيعي مقابلا للشيء وان يكون الشيء يؤدي الى مقابل وضد فهذا ما يقال واما انا فلم يتضح لي ان الشيء لا
يؤدي الى مقابله بمعنى انه لا يعقبه مقابله ولو كان كذلك لما جاز ان يؤدي وجود الحركة الى فقدانها ومن ينكر ان الحركة
بالطبع الى فوق انما هي حركة بالطبع الى فوق ليحصل سكون بالطبع ولا شك ان هذه الحركة مؤدية الى فقدان نفسها
ولم يتضح لي ان السكون فوق كمال للحركة بمعنى ان الحركة تستكمل بذلك بل انما هو كمال للمتحرك ليحصل للمتحرك بالحركة و
عندي ان كل سكون يعرض للمتحرك فهو مقابل لكل حركة تصح منه الى ذلك الموضع او عن ذلك الموضع فان السكون ليس هو
عدم الحركة من حيث هي الى جهة ما والا لكان المتحرك الى خلاف تلك الجهة ساكنا بل السكون عدم الحركة التي في ذلك الجنس
مطلقا فالساكن اذا حفظ مثلا اينا واحدا فهو ساكن في ذلك الاين واذا حفظ كيفا واحدا فهو ساكن في ذلك الكيف و
اذا حفظ مقدارا واحدا فهو ساكن في ذلك المقدار ويستحيل ان يكون الشيء يحفظ اينا واحدا ثم يكون عادما للنقلة
دون نقلة وكذلك في الاستحالة وغيرها وان كان يجوز ان يكون عادما لنقلة وغير عادم لحركة في الوضع مثلا مثل الفلك
الذي لا يكون في فلك اخر فانه من حيث الاين ساكن ومن حيث الوضع متحرك انتهى كلام الشفا وهذا الذي ذكره يقتضي
من ان السكون حفظ النسبة كما في الاين واما في غير الاين فهو حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغير وذلك بان
يقف في الكم من غير نمو وذبول وتخلخل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد وتنقص وفي الوضع من غير تبدل الى وضع
اخر ويتضاد اي السكون تضاد ما فيه قال الشيخ في طبيعيات الشفا ان السكون ايضا مما يقع فيه مقابلة ومضادة مناسبة للامور
التي تتعلق بها السكون واذا تأملت ما اقتصصنا عليك في باب تضاد الحركة وعن قريب يعلم ان المسكن والمسكن لا
مدخل له في ذلك ولا الزمان وقد علمت ان السكون لا يتعلق بمبدأ ومنتهى مكاني ولكن يتعلق بما فيه فيشبه ان يكون
تضاد ما فيه يجعل السكون متضادا وما فيه يتضاد على وجهين تضادا يتعلق بكونه حيزا وجهة ومكانا واشباه الغ

يجري مجراه

يجري مجرى الاجزاء وبالجملة تضاد ابتعاد يتعلق بمهيته وتضاد ابتعلق بامور اخرى مثل ان يكون مكانا حارا او مكانا باردا اما تماما وذلك
الجنس من التضاد فامر عرض يعرض للسكون لا بقياس الى السكون شيئا فيما لو كان جسم يسكن في الجسم سكونا متصلا او كا
يعرض ان يتحرك بردا ويسخن ويسوء لم يجب ان يصير السكون فيه ونفسه اضد للسكون فيه وفيما الحرارة مثل السكون فيه واما
بعينه لان هذا التضاد ليس في ذات ما فيه الساكن اولا بل في شيء اخر واما اذا كان التضاد في ذات ما فيه بالساكن اولا
بل في شيء اخر واما اذا كان التضاد في ذلك غاية بان كان مرة يسكن فوق فيكون الذي يسكن فيه فوق ومرة يسكن فيه اسفل
فيكون الذي يسكن فيه اسفل فبالحري ان يكون هذا السكون مضادا لذلك السكون ويكون السكون في المكان الاعلى
ضدا للسكون في المكان الاسفل انتهى المسئلة الحادية عشر في تقسيم الكون الذي هو جنس للحركة والسكون
عند المتكلمين على ما مر الى الطبيعي والقسري والارادي على ما قال لان الكون طبيعي وقسري وارادي لان مبدأ الحصول
في الحيز الذي هو معنى الكون عندهم ان كان خارجا عن ذات الكائن فالكون قسري والا فان كان مقارنا للشعور والارادة
فارادي والا فطبيعي فطبيعي الحركة التي هي نوع من الكون انما يحصل عند مقارنته امر غير طبيعي لان الحركة غير قارة الذات
والطبيعة قارتها فلا يمكن اقتضاؤها لها بانها بل لا بد من انضمام امر الى الطبيعة بحالة غير طبيعية كحصول الجسم في غير مكانه الطبيعي
فيقتضي طبيعته حصوله في مكانه الطبيعي وذلك بالانتقال اليه تدريجا وهو المراد من الحركة فاقتضاء الطبيعة الحركة انما
يكون عند زوال امر هو مقتضاها كالكون في الحيز الطبيعي لترد تلك الطبيعة بهذه الحركة الجسم اليه اي الى ذلك الامر
الذي هو مقتضى الطبيعة فيقف الجسم وينتهي الحركة عند العود الى ما هو مقتضى طبيعته فلا يكون الحركة الطبيعية دورية
لان الحركة الطبيعية كما عرفت هي هرب بالطبع عن امر وطلب لاخر والحركة الدورية هرب عما هي طلبه بعينه ومحال ان
يكون المهروب عنه بالطبع بعينه هو المطلوب بالطبع لا يقال الحركة الطبيعية في منتصف المسافة مثلا هرب عما طلبته
بالطبع لانا نقول قد علمت ان الحركة الطبيعية انما تصدر عن الطبيعة لا بانفرادها بل بمشاركة احوال غير طبيعية وتلك
الاحوال ذات درجات متفاوتة في القرب والبعد فاذا حركت الطبيعة الجسم الى نقطة معينة كان ذلك مع حالة مخصوصة غير ملائمة
فاذا وصل الجسم الى تلك النقطة لم يبق تلك الحالة بعينها بل حصلت حالة اخرى هي الحصول في حد اخر فعلة الحركة الطالبة
لتلك النقطة غير علة الحركة الهاربة عنها وقسريها مستند الى قوة مستفادة قابلة للضعف الحركة القسرية اما ان
يكون مع ملازمة المحرك كتحريك الحجر جرا على وجه الارض او يكون مع مفارقته كتحريك الحجر رميا الى فوق اما الاول فلا
اشكال فيه واما الثاني ففيه الخلاف قال الشيخ في طبيعيات الشفاء واما الذي يكون مع مفارقة المحرك مثل المرمي
والمرجوع فان لاهل العلم فيه اختلافا على مذاهب فمنهم من يرى ان السبب فيه رجوع الهواء المدفوع الى خلف المرمي
والتئامه هناك التئاما بقوة ضغط ما اماما ومنهم من يقول ان الدافع يدفع الهواء والمرمي جميعا لكن الهواء اقبل
للدفع فيندفع اسرع فيجذب معه الموضوع فيه ومنهم من يرى ان السبب في ذلك قوة يستفيدها المتحرك من المحرك تثبت
فيه مدة الى ان يبطلها مصاكات تتصل عليه مما يماسه وينخرق به فكلما ضعف بذلك قوي عليه الميل الطبيعي والمصاكة
فابطلت القوة فمضى المرمي نحو جهة ميله الطبيعي ثم قال لكنا اذا حققنا الامر وجدنا اصح المذاهب مذهب من يرى
ان المتحرك يستفيد ميلا من المحرك والميل هو ما يحس بالحس اذا حوول ان يسكن الطبيعي بالقسر او القسري بالقسر
الاخر فيحس هناك من القوة على المدافعة التي تقبل شدة ونقصا فمرة تكون اشد ومرة تكون انقص ما لا يثبت في
وجوده في الجسم ان كان الجسم ساكنا بما قسرا منه وطبيعي السكون مستند الى الطبيعة مطلقا لا يشترط مقارنة
امر كما كان في طبيعي الحركة المسئلة الثانية عشر في تقسيم الحركة الى البسيطة والمركبة كما قال ويعرض البساطة

ومقابلها

ومقابلها وهو التركيب للحركة الحركة البسيطة ظاهرة واما المركبة فما تركب من حركتين اما متضادتين كحركة النملة على
سطح الرحى المتحركة على عكس حركتها في الجهة او مختلفتين لا بالتضاد كحركة الحجر المرمي الى سمت بين سمتي الفوق والتحت فانه يتحرك
الى ذلك السمت بالقسر وهو يميل الى جهة التحت بالطبع واذا كانت الحركتان متضادتين يجب ان يكون احديهما عرضية لامتناع
اجتماع المتضادتين في جسم واحد بالذات خاصة اذ لا يتصور في السكون تركيب وسكون الحيوان على الارض ليس مركبا من
الطبيعي والارادي فان علته انما هي الطبيعة فقط واثر الارادة ليس الا ترك ازالة والتحقيق ان تركب العلة لا يوجب التركب
في المعلول وان فرض لكل من العلتين اثر كما في الحجر المرمي الى تحت فان لكل من الطبيعة والقاسر فيه اثرا مع ان حركته ليست
مركبة بل شديدة **المسئلة الثالثة عشر** في ان الكون غير معلل بالكائنية ذهب ابو هاشم واتباعه الى ان
الحصول في الحيز الذي هو معنى الكون معلل بمعنى اخر غير الاعتماد ونفى الباقون من المتكلمين ذلك وتوهم طائفة
ان المعنى الذي يعلل به الكون انما هو الكائنية فاشار المص الى بطلان هذا التوهم بقوله ولا يعلل الجنس اي الكون
الذي هو جنس للانواع الاربعة ولا انواعه اي شيء من الاربعة بما يقتضي الدور اي بالكائنية فان الكائنية عندهم معللة
بالكون فلو علل الكون او شيء من انواعه بالكائنية لزم الدور **المبحث الخامس** في الجنس الخامس من الاجناس التسعة
للعرض على ما قال الحاسر بمتى وهو النسبة الى الزمان او طرفه كما ان الاين هو النسبة الى المكان كان متى هو النسبة الى
الزمان الا انها قد يكون بوقوع الشيء فيه نفسه وقد يكون بوقوعه في طرفه الذي هو الآن فان كثيرا مما يسأل عنه بمتى
قد يقع في الآن كالوصول الى منتصف المسافة مثلا فوقوع الشيء في الزمان او في الآن على ثلثة اقسام الاول ان يكون
الشيء واقعا في نفس الزمان دون الآن كالحركة القطعية فان لها هوية اتصالية منطبقة على الزمان المتصل ولا يمكن
تعلقها بالآن الغير المنقسم اصلا الثاني ان يكون واقعا في الآن دون الزمان ككون المتحرك في اثناء الحركة في حد من حدود
المسافة الثالث ان يكون واقعا في الزمان وفي الآن وهذا على قسمين احدهما ان يكون واقعا في الزمان وفي كل آن
سواء كان ان الطرف او ان يفرض في اثناء الزمان كالوصول الى المنتهى مثلا فانه يحصل في آن ويبقى بعده ويتصف الشيء
في ذلك الزمان وفي كل ان يفرض فيه بانه واصل كما انه يتصف بذلك في الآن الاول الذي هو ان الطرف وثانيهما ان يكون
واقعا في الزمان وفي كل آن من انات يفرض في ذلك الزمان دون آن الطرف كالحركة التوسطية فيؤل الاقسام الى اربعة
والاول من هذه الاقسام الاربعة هو المسمى بالتدريجي والمقابل لهذا القسم اعني الغير التدريجي شامل لكل واحد من
الاقسام الثلثة الباقية واول هذه الاقسام الثلثة اعني ما يكون وقوعه في الآن دون الزمان هو المسمى بالدفعي صرح
بذلك الشيخ في طبيعيات الشفاء وقد مر في مبحث اتصال الجسم ثم ان الزمان ظاهر الانية خفي الماهية اما انه ظاهر الانية
فلان الناس كلهم يحكمون بان ههنا امرا متقدرا بالساعات والايام والشهور والاعوام وقد نبه الشيخ في الشفاء على
وجوده بان من الواضح البين انه يجوز ان يبتدئ متحركان بالحركة وينتهيا معا واحدهما يقطع مسافة اقل والاخر مسافة
اكثر لاختلافهما بالسرعة والبطؤ ويجوز ان يبتدئ اثنان ويقطعان مسافتين متساويتين لكن احدهما ينتهي الى اخر
المسافة والاخر بعد لم ينته للاختلاف المذكور ويكون في كل حال من الاحوال المذكورة بين مبدأ كل حركة الى منتهاها امكان قطع
تلك المسافة بعينها بتلك الحركة المعينة السرعة والبطؤ وامكان قطع اعظم من تلك المسافة بالاسرع منها وامكان
قطع اقل منها بالابطا وان ذلك لا يجوز ان يختلف البتة فقد ثبت بين المبدأ والمنتهى امكان محدود بالقياس الى الحركة
والى السرعة واذا فرضنا نصف تلك المسافة وفرضنا السرعة بعينها والبطؤ بعينه كان امكان اخر من ابتداء تلك المسافة
ومنتهى نصفها انما يمكن فيه قطع النصف بتلك السرعة والبطؤ وكذا بين هذا المنتهى المنتصف المفروض الآن وبين

المنتهى الاول فيكون الامكان الى النصف ومن النصف ثلثا وثانيا وكل واحد منهما نصف الامكان المفروض اولا فيكون
الامكان المفروض اولا منقسما واما هيئته فقد قال الشيخ في بيانها ان هذا الامكان قد صح انه منقسم وكل منقسم فمقدار
او ذو مقدار فهذا الامكان لا يبرأ عن مقدار فلا يخلو اما ان يكون مقدار المسافة فكانت المتساويات في المسافة متساوية
في هذا الامكان او مقدار المتحرك فكان المتحرك الاعظم اعظم في هذا المقدار لكن ليس كذلك فهو اذن مقدار غير مقدار المسافة
وغير مقدار المتحرك ومن المعلوم ان الحركة نفسها ليست ذات هذا المقدار نفسه ولا السرعة والبطوء اذ الحركات في انها حركات
متفقة في الحركة وفي السرعة والبطوء مختلفة في هذا المقدار وربما اختلف الحركة في السرعة والبطوء واتفقت في هذا المقدار
وربما اختلفت الحركة في السرعة والبطوء واتفقت في هذا المقدار فقد ثبت وجود مقدار للامكان ووقوع الحركات بين
المتقدم والمتأخر ووقوعها بمقتضى مسافات محدودة وليس مقدار المتحرك ولا المسافة ولا نفس الحركة وهذا المقدار
لا يجوز ان يكون قائما بنفسه وكيف يكون قائما بنفسه وهو متقض مع مقدره وكل متقض فاسد فهو في موضوع او ذي
موضوع فهذا المقدار هو متعلق بموضوع ولا يجوز ان يكون موضوعه مادة المتحرك لما بيناه فانه ان كان مقدار
مادة بلا واسطة لكان يصير اعظم واصغر فاذن هو في الموضوع بوساطة هيئة اخرى ولا يجوز ان يكون بواسطة هيئة
قارة كالبياض والسواد والا لكان مقدار تلك الهيئة في المادة يحصل في المادة مقدارا ثابتا قارا فبقي ان يكون مقدار
هيئة غير قارة وهي الحركة من مكان الى مكان او من وضع الى وضع بينهما مسافة يجري عليها الحركة الوضعية وهذا هو
الذي نسميه الزمان وانت تعلم ان الحركة يلحقها ان ينقسم الى متقدم ومتأخر وانما يوجد بها المتقدم ما يكون منها
في المتقدم من المسافة والمتأخر ما يكون منها في المتأخر من المسافة لكنه يتبع ذلك ان المتقدم للحركة لا يوجد مع المتأخر
من المسافة معا ولا يجوز ان يصير ما هو منها مطابق المتقدم من الحركة في المسافة متأخرا ولا الذي هو المطابق المتأخر
منها فيها متقدما كما يجوز في المسافة فيكون للتقدم والتأخر في الحركة خاصية تلحقهما من جهة ما هما للحركة ليس من جهة
ما هما للمسافة ويكونان معدودين بالحركة فان الحركة باجزائها تعد المتقدم والمتأخر فيكون للحركة لها عدد من
حيث لها في المسافة تقدم وتأخر ولها مقدار ايضا بازاء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد او المقدار فالزمان
عدد الحركة اذا انفصلت الى متقدم ومتأخر لا بالزمان بل بالمسافة والا لكان البيان تحديدا بالدور وانتهى والى هذا
اشار المص فقال والزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتأخر العارضان لها باعتبار اخر اي باعتبار التقدم
والتأخر في المسافة كما عرفت في كلام الشيخ والشارح القوشجي حمل قوله باعتبار اخر على ان المراد هو ان التقدم والتأخر العارضين
لاجزاء الزمان ليس بالزمان على ما هو مذهب الحكماء بل بالذات على ما اعتبره المتكلمون واختاره المص كما مر في مبحث
التقدم والوجه هو ما ذكرنا وانما تعرض المقولة اي مقولة متى بالذات للمتغيرات اي الحركات وما يتبعها وبالعرض
لمعروضاتها كالاجسام فان ما لا تغير في ذاته لا تعرض له متى باعتبار ذاته بل باعتبار صفاته المتغيرة ولا يتقرر
وجود معروضها اي معروض المتغيرات ولا عدم البتة اي الزمان والا لزم الدور لتقدم معروض المتغير على المتغير
وتأخر الزمان عن المتغير لكونه مقدار التغير وهذا انما يتم في معروض الحركة الراسمة للزمان دون معروضات سائر الحركات
فليتأمل والطرف يعني الآن كالنقطة اي كما ان النقطة عرض حال في الخط وليس بجزء منه لكونها فصلا مشتركا بين
الخطين والحدود المشتركة بين الكميات المتصلة لو كانت اجزاء لها لما امكن تقسيمها البتة لان التنصيف يكون تقسيمها الى ما اريد
تثليثا والتثليث تخميسا وعلى هذا القياس كذلك الآن عرض حال في الزمان وليس بجزء منه لكونه فصلا مشتركا بين
الزمانين ولما كانت ههنا مظنة ان يقال انه انما يكون الآن فصلا مشتركا لو كان الزمان متصلا كالخط

وعندنا

وعندنا ما يدل على ان الزمان مركب من الانات وان الآن جزء منه وهو ان عدم الان دفعي لانه لو كان تدريجيا
كالحركة لكان وجوده ايضا تدريجيا حادثا شيئا فشيئا فكان الآن منقسما هف فاذا كان دفعيا كان في ان يجب
مجاورته لآن وجوده والا لكان في الزمان الذي بين الانين لا موجودا ولا معدوما وهو مح فاذا وجب تتالي
الآنات كان الزمان مركبا منه وهو المط اشار الى الجواب عنه بقوله وعدمه في الزمان لا تدريجا وتقريره انه انما يتم ما
ذكرتم لو لزم من عدم كونه دفعيا كونه تدريجيا وانما يلزم ذلك لو لم يكن واسطة بين الدفعي والتدريجي وقد
عرفت الواسطة بينهما آنفا وهو ان يكون زمانيا لكن لا ينبغي ان يكون له هوية اتصالية منطبقة على الزمان كالحركة
القطعية بل ينبغي ان يكون كالحركة التوسطية كما عرفت واما ما في شرح المقاصد من ان الكلام في حدوث عدم الآن
وهو دفعي اذ لا يجوز ان يكون تدريجيا ففيه ان كل حدوث لا يجب كونه آنيا بل من الحدوث ما هو بنفسه زماني لا بمعنى ان اوله على ما مر غير
مرة كحدوث الحركة التوسطية وحدوث عدم الآن من هذا القبيل وحدوث العالم يستلزم حدوثه اي حدوث
الزمان على ما مر مستقصى في مبحث حدوث الاجسام **البحث السادس** في الجنس السادس من المقولات التسع
على ما قال السادس الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين احديهما النسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض بحيث
يتخالف الاجزاء لاجلها بالقياس الى الجهات في الموازاة والانحراف والثانية نسبتها الى الاشياء غير ذلك الجسم اما
خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب انتصابه وهو نسبة فيما بين اجزائه وبحسب كون رأسه
من فوق ورجله من تحت ولهذا يصير بالانتكاس وضعا آخر فالمحيط على الاطلاق يكون له الوضع بحسب الامور الداخلة
فقط والمحاذ على الاطلاق بالعكس وفيما هو محيط ومحاط بحسب الاعتبارين جميعا وفيه تضاد كالقيام والانتكاس
فانهما هيئتان وجوديتان بينهما غاية الخلاف متعاقبتان على موضوع واحد قال الشيخ في قاطيغورياس الشفا
اعلم ان الوضع قد يكون فيه تضاد فان الهيئة الحادثة من وضع بعض الاجزاء لها الى جهات مضادة لجهات
اخرى هي هيئة مضادة للهيئة المخالفة لها كالاستلقاء والانبطاح ثم لما اذا كانت الاجزاء لا يتخالف بالعدد
فقط بل بالطبع ومثال هذا ان المكعب الذي له ست جهات لا اختلاف فيها اذا وضع وضعا ثم صار هذا السطح
منه فوق وهذا يمينا وهذا شمالا وكذلك الى آخرها ثم غير حتى صار الذي هو فوق هو تحت والذي هو تحت هو
فوق فان حال الجملة الموضوع في تناسب بين اجزائه محفوظة واحدة بالعدد وبعينه لا يخالف الوضع الاول
بالنوع بل هو كما كان لكن هذا الوضع مخالف لذلك الوضع بالعدد واما هيئة الجملة فمحفوظة ولا يتخالف الوضعان
بالحد بل بالتخصيص الجزئي وذلك لان الجهات هي التي كانت باعيانها والاجزاء والاطراف التي تليها هي مثل التي
كانت لا يخالفها بانواعها بل باعدادها واما لو كان بدل المكعب المتشابه الاجزاء شجرة او انسان قصبا على
ساقيهما ثم نكسا وقلبا فان حد الامرين مختلف فان حد الاول وضع وهيئة حاصلة للشيء من حصول ساقه كذا وحصول
رأسه كذا وحد الثاني مخالف لذلك لا بسبب ان الساق والرأس انما يتخالفان بالعدد فقط بل هما يتخالفان ايضا في المعنى
والطبيعة فاذا كان الحدان لهيئتين متخالفتين وبينهما غاية الخلاف وموضوعهما واحد فهما متضادتان واما هنالك
فانما كان يتخالف الخصوصية الجزئية دون الحد اذ كان سطح ما منه فوق فصار تحت فصار الآخر فوق وذلك السطح انما
يغاير السطح الآخر بالعدد مغايرة لشخصين تحت حد واحد والاعضاء هي التي لها طبائع متباينة وحدودها متخالفة ويتخالف
بالنوعية لا بالتخصيص وكما ان الجسم لا يجتمع فيه البياض الحادث امس من حيث هو ذلك البياض الامسي والبياض الحادث
اليوم من حيث هو هذا البياض وهما يتعاقبان على موضوع واحد وليسا يتضادان اذ ليس بينهما غاية الخلاف

والخلاف

وههنا الوضع الشخصي

ولاختلاف بأمر داخل في اللونية فكذلك وإن كان لا يجتمع فيه ذلك الوضع الشخصي وشخصيا فإن فيه فليسا بمتضادين إذ ليس
بينهما غاية الخلاف في الطبع وفي حقيقة الوضع انتهى وبشدة وضعف على ما هو ظ في الانتصاب والركوع قال الشيخ بعد بيان
المضادة في الوضع على ما نقلنا هذه العبارة ويعني أن الوضع يقبل الاشد والاضعف على نحو قبول الاين ولا
يقبله على نحو لا قبول الاين وهذا اشارة الى ما ذكره في مقولة الاين حيث قال ونقول ان الاين فيه مضادة كما في سائر
المقولات فان الكون في المكان الذي عند المحيط هو مقابل للكون الذي عند المركز لا يجتمعان وهما معنيان وقد يوجدان في — في المكان
موضوع واحد يتعاقبان عليه وبينهما غاية الخلاف اذ قد يتصاعد من احدهما الى الاخر قليلا قليلا ويكون المصيران متضادين
ويكون هناك اين متوسط بينهما واين اقرب من الطرف الفوقاني في حد الفوقية واين من الجهة الاخرى بالخلاف فيكون
في طبيعة الاين من جهة لا من جهة جنسيته بل من حيث خواص نوعيته واضافتها ايضا ان يقبل الاشد والاضعف على نحو ما
فان الاينين كلاهما فوقان واحدهما اشد فوقية فعلى هذه الجهة يمكن ان يقع فيها الاشد والاضعف واما الكون فوق
مط او تحت مط والكون في اي حد شئت مط والكون في المكان مط فلا يقبل اشد واضعف انتهى **المبحث السابع**
في الجنس السابع على ما قال السابع الملك ويقال له الجدة وله ايضا ويفسر بانه نسبة الجسم الى حاصر له او لبعضه ينتقل
بانتقاله كالتقمص والتختم قال الشيخ واما مقولة الجدة فلم يتفق لي الى هذه الغاية فهمها ولا احد الامور التي تجعل كالانواع
لها انواعا لها بل انما يقال عليها باشتراك الاسم او تشابه وكما يقال الشيء من الشيء والشيء في الشيء والشيء على الشيء والشيء
مع الشيء ولا اعلم سببا يوجب ان يكون مقولة الجدة جنسا لتلك الجزئيات لا يوجد مثله في هذه المذكورة ويشبه ان يكون
غيري يعلم ذلك فليتأمل ذلك من كتبهم ثم قال ما حاصله انه ان احتمل ان تؤخذ هذه المقولة وعني بها النسبة الى ملاصق ينتقل
بانتقال ما هو منسوب اليه كالتقمص والتسلح والتنعل فقسمها الى بزول التشكيك ويكون منه جزئي ومنه كلي وايضا يكون
منه ذاتي كحال الهرة عند اهابها ومنه عرضي كحال الانسان عند قميصه لكن ليس هذا المعنى من الفكر ما يعتد في تعداد
المقولات والمتحصل معنا فقال وهو نسبة التملك ولعل المراد هنا هو التفسير الذي ذكرنا وهو الاحتمال المذكور في
كلام الشيخ وفي نسخة شرح العلامة قوله ولحقها اعتبر المتقدمون عنها بعبارات مختلفة كالجدة والملك وله **المبحث**
الثامن في الجنس الثامن والجنس التاسع ان يفعل وان ينفعل اي الجنس الثامن ان يفعل وهو تأثير الشيء في غيره على اتصال
غير قار كالحال التي للمسخن ما دام يسخن والجنس التاسع ان ينفعل وهو تأثر الشيء عن غيره كذلك اعني على اتصال غير قار كالحال
التي للمتسخن ما دام يتسخن قال الشيخ واما مقولة ان يفعل وان ينفعل فقوم في تصورها هيئة توجد في الشيء لا يكون
الشيء قبلها ولا بعدها البتة في الحد الذي يكون معها من الكيف او الكم او الاين او الوضع بل لا يزال يتأدى على اتصال
بها الشيء شيئا ويتوجه الى شيء ما دامت موجودة كالتسود ما دام الشيء يتسود والتبيض ما دام الشيء يتبيض والحركة من
مكان الى مكان فالشيء الذي فيه هذه الهيئة على اتصالها فهو منفعل وحاله هي ان ينفعل والشيء الذي منه هذه
الهيئة على اتصالها فهو من حيث ما تنسب اليه الحالة هي ان يفعل ثم قال واعلم انه انما قيل ان ينفعل وان يفعل ولم يقل انفعال
وفعل لان الانفعال ايضا قد يقال للحاصل الذي قد انقطعت الحركة اليه فانه يقال في هذا الثوب احتراق اذا حصل واستقر
ويقال انفعال اذا كان الشيء بعد في الحركة وكذلك القطع الذي هو الفعل قد يقال لما قد استكمل وقد يوجد منه ما يقطع و
اما لفظة انه ينفعل وانه يفعل فمخصوص بالحالة التي فيها التوجه الى الغاية ثم قال وهذه المقولة تقبل التضاد فان التوجه
من ضد الى ضد مخالف للتوجه من ذلك الضد اليه وموضوعهما واحد وبينهما غاية الخلاف وذلك كالتبيض من الاسود والتسود
الابيض وكتصعد الثاقل ونزول العالي وايضا فانها قد تقبل الاشد والاضعف لا من جهة تقرب الى الطرف الذي تتجه

السواد

السواد فان الغريب من ذلك هو حد مبلوغ اليه من السواد بل بالقياس الى الاسوداد الذى هو سكون فى السواد وفرق بين الاسوداد اعنى الحاصل القار وبين السواد فان الاسوداد يحمل على انه غاية حركة واما السواد فلا يحتاج فى تعقله الى ان تعقل حركة اليه فاعلم ان تسود يكون اشد من تسود اذا كان اقرب من الاسوداد الذى هو الطرف والسواد اشد من السواد اذا كان اقرب من السواد الذى هو الطرف انتهى ثم انه ذهب جماعة ومنهم الامام الى ان ثبوت هاتين المقولتين انما هو فى الذهن لانهما لو كانتا موجودتين فى الخارج لاحتاج كل منهما الى مؤثر له تاثير اخر وهكذا الى غير النهاية فاختار المص مذهب هؤلاء والحق ثبوتهما ذهنا والا يلزم التسلسل والجواب عنه على ما فى شرح المقاصد هو انه انما يلزم ذلك لو كان كل تاثير وايجاد حتى الابداعى الذى لا يفتقر الى زمان من قبيل ان يفعل وكل تاثر وحصول حتى الدفعى من قبيل ان ينفعل بل اذا كان الفاعل يغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل هو ان يفعل وحال المنفعل ان ينفعل حتى فسر الفاعل ان يفعل بالتغير والتحريك وان ينفعل بالتغير والتحرك وقال لا فرق بين قولنا ينفعل وبين قولنا يتغير ويتحرك هذا وههنا

قد تم مباحث الاعراض بفضل الله وتوفيقه ومنه واحسانه قد انقطع الى هنا كلام المص والشارح

رحمهما الله في المقصد الثاني في الجواهر والاعراض ويتلوه المقصد الثالث في اثبات

الصانع وصفاته وافعاله والنبوة والامامة والمعاد

المقصد الثالث في اثبات الصانع اى في اثبات ان للعالم صانعا واجب الوجود والصانع هو الفاعل بالعلم والارادة وقد غلب على صانع العالم وهو الواجب الوجود تع وانما عدل عنه اليه للاشارة الى انه انما يمكن الاستدلال عليه تع من سبيل النظر في معلولاته التي هي مصنوعاته على طريقة الان التي انما تفيد وجود العلة من حيث هي علة وصانع لا من حيث ذاتها دون اللم الذى هو الاستدلال من العلة على المعلول حيث لا علة له تع لا يقال ثبوت هذه المسئلة ضرورية اذ ما وجب وجوده فهو موجود بالضرورة ولذا لان المسئلة ليست هي ان الواجب الوجود موجود بل هي ان من الموجود ما هو واجب وجوده وهي راجعة الى ان لهذا العنوان فردا ولهذا المفروض حقيقة وفي بيان صفاته مما يجوز عليه ولا يجوز بمعنى كونه تع متصفا بها لا بمعنى اضافته تع بها كما ستعلم وفي بيان اثاره اى افعاله مما يصح منه ولا يصح بمعنى ان اى فعل يصح ويحسن منه تع واى فعل يقبح ولا يصح عليه فهما معطوفان على اثبات الصانع ويتم اى في هذا المقصد فصول ثلثة الاول في وجوده اى في وجوده من حيث هو واجب الوجود لا من حيث هو صانع لان صانعيته تع اعني كونه فاعلا بالاختيار تثبت في الفصل الثاني وايضا الطريقة التي اختارها في هذا المطلب انما يفيد وجوده تع من حيث هو واجب الوجود اعلم ان المناهج المشهورة في اثبات الواجب ثلثة الاول منهج جمهور المتكلمين وهو النظر في الموجود من حيث هو حادث على ما هو مذهبهم من ان علة الافتقار انما هي الحدوث فقط او الامكان مع حدوث شطرا او شرطا فيحتاج كل حادث الى محدث ويجب الانتهاء الى محدث غير حادث دفعا للدور او التسلسل وهذا المنهج قاصر عن افادة المطلوب اعني اثبات واجب الوجود لذاته لجواز ان يكون ذلك المحدث الغير الحادث ممكنا قديما فلا يفتقر الى علة فينقطع التسلسل على هذا التقدير ولا يثبت واجب الوجود لذاته لكن المتكلمين لا يفرقون بين الواجب الوجود لذاته والقديم فان القديم عندهم لا يفتقر في وجوده الى الغير فيكون وجوده من ذاته الثاني منهج الحكماء الطبيعيين وهو النظر في الموجود من حيث هو متحرك ومتغير على ما هو موضوع صناعتهم وذلك بان يبين ان الجسم لا يتحرك بنفسه بل لا بد له من محرك غير جسمية كطبيعة او ارادة او قاسر على ما مر في مباحث الاعراض وهذا المحرك اذا كان متحركا لا بد له من محرك اخر وينتهي بالاخرة الى السماويات والمحركات السماوية لا بد من انتهائها الى محرك غير متحرك بوجه من الوجوه دفعا للدور

اوالتسلسل

او الدور والتسلسل وهذا المنهج قاصر عن افادة المطلوب اعنى اثبات واجب الوجود لذاته لجواز ان يكون ذلك المحدث الغير الحادث
ممكنا قديما فلا يفتقر الى علة فينقطع التسلسل على هذا التقدير ولا يثبت واجب الوجود لذاته لكن المتكلمين لا يفرقون بين
الواجب الوجود لذاته والقديم فان القديم عندهم لا يفتقر في وجوده الى الغير فيكون وجوده من ذاته الثانى منهج الحكماء
الطبيعيين وهو النظر في الموجود من حيث هو متحرك ومتغير على ما هو موضوع صناعتهم وذلك ببيان ان الجسم لا يتحرك بنفسه
بل لا بد له من محرك غير جسمية كطبيعة او ارادة او قاسر على ما تقرر في مباحث الاعراض وهذا المحرك اذا كان متحركا لا بد له
من محرك آخر وينتهى بالآخرة الى السماويات والمحركات السماوية لا بد من انتهائها الى محرك غير متحرك بوجه من الوجوه دفعا
للدور او التسلسل فيكون محركا على سبيل التشويق كتحريك المعشوق للعاشق وهو مشوق للكل اعنى للنفس الكلية المتعلقة
بالفلك الاعظم وتشوقه جميع المحركات السماوية ايضا لاشتراكها في التحريك الدورى ولكل منها مشوق آخر على حدة ايضا
بحسب اختلافها كحركتها لجهة سرعة وبطؤ الكثرة دون الاول فانه المشوق الاول هو مبدأ الكل والمبدأ الاول وعلة العلل
وهو الواجب الوجود لذاته وسائر المشوقات مستندة اليه فائضة عنه وهى المسماة بالجواهر المفارقة والعقول المجردة
وهذا المنهج هو الذى سلكه الفيلسوف الاعظم ارسطاطاليس في كتابيه الكتابين احدهما كتاب سمع الطبيعى والآخر كتاب
ما بعد الطبيعة على ما ذكره الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد وذكر انه هو الطريق المشهور عند الفلاسفة في اثبات المبدأ
الاول الواجب الوجود ثم شأنه وانتهى بانتهاء هذا المنهج بالآخرة على اعتبار الامكان والمص في شرح الاشارات
اشار الى ذلك حيث قال والحكماء الطبيعيون انهم يستدلون بوجود الحركة على محرك وبامتناع اتصال المحركات
الى غير النهاية على وجود محرك اول غير متحرك ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدأ اول انتهى فقوله ثم يستدلون الى آخره اشارة
الى ما ذكرنا واعلم ان لهم طرقا اخر غير النظر في الحركة منها النظر في الجسم من حيث تركيبه من الهيولى والصورة فان كل مركب
محتاج الى جزئه لكن لا يحتاج فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا وجب انتهاؤه الى الواجب دفعا للدور والتسلسل ومنها النظر
فيه من حيث اشتراك الاجسام في الجسمية واختصاص كل منها بما يختص به وذلك الاختصاص لا بد له من علة لامتناع الترجيح
بلا مرجح ويجب ان تكون غير الجسمية المشتركة فاما ان تكون واجبة الوجود وهو المطلوب وان كانت ممكنة وجب انتهاؤها الى الواجب
الوجود ومنها النظر في النفس الناطقة فانها حادثة لما مر فهى ممكنة وتحتاج الى علة ويجب انتهاؤها بالآخرة الى الواجب الوجود
كما عرفت الثالث منهج الحكماء الالهيين وهو النظر في الموجود من حيث هو موجود مع قطع النظر عن كونه حادثا او قديما
متحركا او غير متحرك الى غير ذلك على ما هو موضوع العلم الالهى هذا المنهج هو الذى سلكه رئيس الفلاسفة الاسلام في كتبه
سيما في الاشارات وفي كتاب المبدأ والمعاد وقد صرح الحكيم ابو الوليد محمد بن رشد الاندلسى في كتاب تهافت التهافت
بان اول من سلك هذا المنهج من الفلاسفة ابن سينا على انه طريق مخترع من طريق القدماء لانه زعم انه من جوهر الموجود ذاته
طريق القوم من اعراض تابعة للمبدأ الاول هذا كلام ابى الوليد وقال الشيخ في رسالة الفصول لاثبات المبدأ الاول الجيد
العبارة الطبيعيون توسلوا الى اثبات المحرك الاول بما بينوا من وجوب قوة غير جسمانية وغير متناهية تحرك الفلك
وارتقوا اليه من الطبيعة والالهيون سلكوا غير هذا المسلك وتوصلوا الى اثباته من وجوب الوجود ذاته بيانه
يكون واحدا لا يتكثر وان الموجود صادر عنه وان حركة الفلك تتحرك تشوقا اليه وطلبا للتشبه في الكمال فلا يجوز
ان يكون كما له بحيث لا يتخصص به ولا ان يكون توقيا لكماله فانه لو امكن ذلك لكان الذى يعد لذلك الكمال ...
او لا انتهى والمص ذكر اختيار منهج الالهيين فقال الموجود ان كان واجبا فهو المطلوب والا استلزمه ... لذاته ...
والتسلسل وقد جاء في كلام الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد حيث قال لا شك ان ههنا وجودا وكل موجود فاما واجب الوجود

وانما

واما ممكن الوجود فان كان واجبا فقد صح وجود واجب هو المط وان كان ممكنا فانا بينا ان الممكن ينتهي وجوده الى
واجب الوجود انتهى واعلم ان تقرير هذا الدليل يستدعي تمهيد امور على سبيل التذكير فان اكثرها قد بينت في مواضعها
فيما مر من الكتاب الاول ان الموجود منحصر في الواجب والممكن لانه اذا اعتبر من حيث انه بلا اعتبار شيء اخر فاما ان
يجب له الوجود وهو الواجب او لا يجب له الوجود وهو كذلك وظاهر انه لا يجب له العدم حيث فرض موجودا وهو الممكن قال
في الاشارات كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه او لا
يجب فان وجب فهو الحق الاول بذاته الواجب وجوده من ذاته وان لم يجب لم يجز ان يق انه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجودا
بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا او مثل شرط وجود علته صار واجبا وان لم يقرن بها
شرط لا حصول علته ولا عدمها بقي له الامر الثالث في ذاته وهو الامكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب
ولا يمتنع فكل موجود اما واجب الوجود بذاته واما ممكن الوجود بذاته انتهى وقال مثل ذلك في سائر كتبه فاذا كان
الشيخ قد عين المعنى المراد من الواجب والممكن فلا معنى للقدح في مسلكه باجمال لفظ الممكن والواجب كما فعله الغزالي
في التهافت او باشتراك اسم الممكن باعتبار كونه للممكن الحادث حقيقيا وللممكن القديم غير حقيقي فيكون قسمة الموجود
الى الممكن والواجب غير حاصرة وان القسمة المعروفة بالطبع للموجود انما هي الى الممكن الحقيقي والضروري كما فعله
ابن رشد الثاني ان الممكن لا يترجح له وجود او عدم بحسب ذاته بل يحتاج في كل منهما الى علة لتساوي نسبتهما اليها
وامتناع ترجح احد المتساويين من غير مرجح وذلك لبطلان الاولوية الذاتية على ما تقرر في مباحث الامور العامة
ولا ينبغي ان تخلي هذا الموضع عن تتمة فنقول لو ترجح للممكن احد طرفيه كالوجود مثلا لذاته من غير وجوب بان يكون
الوجود اولى له لذاته مع جواز عدمه ايض وان كان على سبيل المرجوحية كان لنا ان ناخذ اولوية الوجود مع
الموضوع ونردد بين وجوده وعدمه بان نقول الممكن الاولى لوجود هل يساوي وجوده مع عدمه او يكون
الوجود له اولى لكن باولوية اخرى ضرورة ان الاولوية الاولى ماخوذة مع الموضوع فهي مشتركة بين الحالين بيان
ذلك ان الممكن الذي وجوده اولى اذا فرضنا وقوعه بمجرد هذه الاولوية فلا يخلو ان يكون وقوع عدمه بدلا عن وجوده
لو فرضنا ممتنعا والا لكانت الاولوية وجوبا بل يجب ان يكون وقوع العدم بدلا عن الوجود ايضا جائزا مع اولوية وجوده
فاذا جاز وقوع عدمه مع ذلك لم يقع ووقع وجوده فاذا جاز وقوع عدمه ومع ذلك لم يقع ووقع وجوده فان كان
بلا مرجح واولوية كان ذلك ترجيحا لاحد المتساويين بلا مرجح وان كان ذلك بسبب اولوية ورجحان فلا يجوز ان يكون
هذه الاولوية هي الاولوية المفروضة اولا لكونها مشتركة بين حال الوجود وحال العدم بل يجب ان يكون اولوية اخرى
ثم اخذنا هذه الاولوية الثانية ايض مع الموضوع ورددنا بين وجوده وعدمه هكذا الى ما لا نهاية لها لكونها من
الاعتباريات ثم نلاحظ جميع تلك الاولويات الغير المتناهية مع الموضوع ونردد فلا بد من اعتبار تساوي وجوده مع
عدمه ضرورة ان الاولوية خارجة من الاولويات الغير المتناهية فيلزم ترجيح احد المتساويين من غير مرجح وهو محال بالبديهة
وهذه طريقة في نفي الاولوية الذاتية بل الاولوية مطلقة دقيقة لطيفة قليلة المؤنة جدا قد تفردنا بها بفضل الله
ومنه وسلكناها في كتابنا الموسوم بكوهر مراد وجه اخر لو كان وجوده مثلا راجحا على عدمه بالنظر الى ذاته لكان عدمه
ممتنعا بالنظر الى ذاته لان رجحان احد الطرفين يستلزم مرجوحية الطرف المقابل ومرجوحيته يستلزم امتناعه لان ترجح
احد المتساويين اذا كان ممتنعا كان ترجح المرجوح اولى بالامتناع لان المرجوح اضعف من المساوي على ما قال الامام
في كتاب الاربعين فرجحان الوجود نظرا الى الذات يستلزم امتناع العدم بالنظر اليها وهو يستلزم وجوب الوجود

هو مع

هف مع انه المط وجه ثالث وهو ان ذلك الممكن المفروض وجوده بمجرد الرجحان ان كان علة لوجود نفسه لزم تقدمه
على نفسه وان لم يكن علة لنفسه كان موجودا بلا سبب وهو جائز العقل لامكانه فيلزم جواز انعدام الموجود من غير سبب يقتضيه
كما قال الفارابي لو حصل سلسلة الوجود بلا وجوب يكون مبدؤها ممكنا حاصلا بنفسه لزم اما ايجاد الشئ نفسه وذلك
فاحش واما صحة عدمه لنفسه وهذا الفحش وتحقيقه على ما قيل انه على تقدير وجوده بالرجحان يكون متصفا بالوجود ولا
يكون عينه فيكون الذات منشأ رجحان الاتصاف ولا معنى للعلة الا ما يترتب المعلول به فيكون علة للاتصاف نفسه
بالوجود ولما فرض عدم بلوغه حد الوجوب جوز عدمه مع بقاء الرجحان والا لكان بالغا حد الوجوب وقد فرض عدم بلوغه
البرهان الثالث انه كما ان الممكن مفتقر في حصول الوجود له الى علة كذلك مفتقر في بقاء الوجود وثباته له الى علة وذلك لان
الممكن لو صار بمجرد حصول الوجود له واجبا لكان بحصول العدم له ممتنعا وهو لا يخرج عن احدهما فلا يكون ممكنا مقابلا للامكان
على ما مر في الامور العامة لازم لماهية الممكن فلا ينفك الممكن عنه في حال الوجود او عدمه فما دام الامكان ثابتا له كانت الحاجة
الى العلة ثابتة له فلو فرض ممكن قديم كان مع دوام وجوده بل مع ضرورة ذاته دائم الافتقار الى علة قال الشيخ في كتاب المبدأ
والمعاد كل حادث فله علة في حدوثه وعلة في ثباته ثم يمكن ان يكونا ذاتا واحدة مثل صورة القالب في تشكيله للماء ويمكن
ان يكون ذلك شيئين مثل صورة الصنم فان محدثها الصانع ومثبتها يبوسة جوهر العنصر المتخذة منه ثم قال ولا يجوز
ان يكون الحادث ثابت الوجود بعد حدوثه بذاته حتى يكون اذا احدث فهو واجب الوجود ويكون بلا علة في الوجود وثباته
فانا نعلم ان ثباته ووجوده ليس واجبا بنفسه فمحال ان يصير واجبا بالحدوث الذي ليس واجبا في نفسه ولا ثابتا بنفسه
ثم قال واعلم ان ما اكتسبه لعدم امتناعا ومحال ان يكون حال العدم ممكنا ثم يوجد فحال الوجود واجبا بل الشئ
في نفسه ممكن ويعلم واي الشرطين اشترط عليه صار مع شرط دوامه ضروريا لا ممكنا ولم يتناقض فان الامكان باعتبار
ذاته والوجوب والامتناع باعتبار شرط الاحق به فاذا كانت الصورة كذلك فليس الممكن في نفسه وجوده واجب بغير اشتراط
البتة بل ما دام ذاته تلك الذات لم يكن واجبة الوجود بالذات بل بالغير وبالشرط فلم يزل مستحق الوجود بالغير وكلما
احتيج منه الى غير وشرط فهو محتاج الى سبب فقد بان ان ثبات الحادث ووجوده بعد الحدوث ليس بمثل وجوده وان
وجوده بنفسه غير واجب الرابع ان الوجود لا يمكن ان يحصل للممكن على سبيل التسلسل بان يكون له علة ولعلته علة و
هكذا الى ما لا نهاية له من غير ان ينتهي الى علة واجبة لذاته وقد مر بيان ذلك في مبحث ابطال التسلسل من مباحث العلة
والمع بطرق عديدة وبراهين قوية ونذكر هاهنا منها البرهان الذي اخترعه المص وتقريره يتوقف على مقدمات ثلث احديها
هي ان الشئ ما لم يجب وجوده لا يمكن ان يصير موجودا والا لزم الترجيح من غير مرجح كما ظهر من ابطال الاولوية مطلقا وثانيتها
ان الوجود لا يجب للشئ ما لم يمتنع عليه جميع انحاء عدمه وهذا ظاهر لا يحتاج الى بيان والثالثة ان مجموع الممكنات
سواء كانت متناهية او غير متناهية في حكم ممكن واحد في جواز طريان الانعدام عليه وهذا ايضا قريب من البديهي و
بعد تمهيد هذه المقدمات نقول لكل واحد من احاد سلسلة الممكنات لا يمكن ان يصير موجودا الا بان يجب وجوده من علة
موجودة واجبة وجودها اما بالذات واما بالغير المستند الى الواجب بالذات لا يمكن ان يصير سببا لوجود وجود
معلوله لان وجود المع انما يجب بان ينسد عليه جميع انحاء عدمه بحكم المقدمة الثانية ومن انحاء عدم المع عدم علته وهذا
النحو من العدم غير ممتنع على المع المستند الى العلل الممكنة الغير المستندة الى الواجب لذاته وان فرضت غير متناهية بحكم المقدمة
الثالثة فيجوز عدم المع مع انعدام جميع علله الغير المتناهية فلا يمكن ان يصير وجوده واجبا فلا يمكن ان يصير موجودا
لكن قد فرضنا وجوده فوجب ان يستند الى علله الغير المتناهية فرضا الى علة واجبة الوجود لذاتها واذا وجب استناد

جميع العلل الغير المتناهية الى علة واجبة لذاتها تكون هي طرفا لسلسلة العلل الاخيرة لاستناد جميع السلسلة اليها وعدم
استنادها الى علة اخرى فيصير السلسلة ذات طرف فتصير متناهية وقد فرضناها غير متناهية هف الخامس انه لا يمكن
حصول الوجود للممكن على سبيل الدور بان يكون ممكن معلولا لممكن اخر وهو للاول او يكون هو ايضا معلولا لممكن اخر
وهو لاخر وهكذا الى ان ينتهي بالاخرة الى الاول وذلك لما ذكرنا في بيان بطلان التسلسل من جواز انعدام جميع المعلولات
الممكنة معا بل ذلك في المتناهية اظهر ولما يلزم من تقدم الشيء على نفسه وهو محال بالضرورة هذا وبعد تذكر هذه الامور نقول
لا شك في وجود موجود فاذا نظرنا اليه من حيث هو موجود وقطعنا النظر عن جميع الخصوصيات يحتمل ان يكون ذلك الموجود
واجب الوجود كما يمكن ان يكون ممكن الوجود وذلك لاشتراك الوجود بمعنى بين الواجب والممكن كما مر في اوائل الكتاب فان كان
ذلك الموجود المقطوع النظر عن الخصوصيات واجب الوجود ثبت المط وان لم يكن واجبا بل كان ممكنا لانحصار الموجود فيهما
استلزم وجود ذلك الموجود الممكن وجود الواجب لذاته لان ذلك الممكن لا يمكن ان يوجد بنفسه بل يحتاج في وجوده الى علة
موجودة يترجح بها وجوده فان كانت واجبة ثبت المط وان كانت ممكنة احتاجت الى علة ايضا موجودة وهكذا فان رجعت
الحاجة في شيء من المراتب الى الممكن الاول او الى شيء من المراتب السابقة عليه فيلزم الدور وان لم يرجع بل ذهب الى غير النهاية
لزم التسلسل وكلاهما محالان فلا بد ان ينتهي الحاجة في شيء من المراتب الى علة واجبة الوجود لذاتها دفعا للدور والتسلسل فظهر
انه ان لم يكن ذلك الموجود الغير المشكوك فيه المفروض واجب الوجود استلزم لا محالة وجود واجب الوجود وهو المط واعلم ان
هذا المنهج اعني منهج الالهيين هو اوثق المناهج واوثقها واتمها واهديها واقلها مؤنة واكثرها معونة ويشبه ان يكون
طريقة الصديقين الذين هم يستشهدون بالحق لا عليه لكونه نظرا في الوجود وهو عين حقيقته تعالى فيغني عن البراهين
اللمية ويمكن الوصول به الى معرفته تعالى وان لم ينظر الى موجود بالفعل بعد ما فرض امكان وجوده قال الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد
بعد الفراغ من تقرير هذا المنهج انا اثبتنا الواجب الوجود لا من جهة افعاله ولا من جهة حركته فلم يكن القياس دليلا ولا ايضا
كان برهانا محضا فالاول ليس عليه برهان محض بل كان قياسا شبيها بالبرهان لانه استدلال من حال الوجود انه يقتضي
واجبا وان ذلك الواجب كيف يجب ان يكون ولا يمكن ان يكون من وجوه القياسات الموصلة الى اثبات العلة الاولى وتعرف
صفاته اوثق واشبه بالبرهان من هذا الطريق فانه وان لم يفعل شيئا ولم يظهر منه اثر يمكن بهذا القياس ان يثبت وجوده
بوضع امكان وجود كيف كان انتهى وقال في الاشارات تامل كيف لم يحتج بياننا لثبوت المبدأ الاول ووحدانيته وبراءته
عن الصفات الى تامل لغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب اوثق
واشرف قال والى مثل هذا اشير في الكتاب الالهي سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اقول ان هذا حكم
لقوم ثم يقول اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اقول هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه انتهى كلام الاشارات
ثم ان وجه كون هذا الطريق اشبه بالبرهان اي اللمي هو ما اشار اليه من انه وان لم يفعل شيئا لم يظهر منه اثر يمكن
بهذا القياس ان يثبت وذلك لان القياسات الانية انما يكون من الافعال والاثار بخلاف اللمية فهذا الطريق لكونه
لا من جهة الاثار يشبه اللم ومن جهة انه ليس من العلة ليس به وايضا فالو من القياسات الانية ما هو اقرب الى اللم بل كاد
ان يكون في مرتبته في الوثوق وهو ما يكون من اللوازم المنتزعة من حاق الملزوم وحقيقته من غير اعتبار امر اخر على ما
صرح به الشيخ في الحكمة المشرقية وهذا الطريق من النظر في طبيعة الوجود المنتزعة من ذاته تعالى بلا اعتبار امر زائد على ذاته
كذلك وقد يقال ان هذا الطريق انما هو دون سائر الطرق اذ هو استدلال بحال مفهوم الوجود على ان بعض الوجود واجب
لا على ذات الواجب في نفسه وكون طبيعة الوجود مشتملا على فرد هو الواجب لانه حال من احوال تلك الطبيعة فلا

ما سنح لي [illegible] في معنى [illegible] ارباب [illegible]

في الحقيقة

فى الحقيقة بحال من احوال تلك الطبيعة على حال الاخرى لها معلولة للاولى فان كون طبيعة الوجود مشتملا على فرد ممكن
هو الذى اوجب اشتماله على الفرد الواجب وبعبارة اخرى ليس الاستدلال على وجود الواجب فى نفسه بل على انتسابه الى هذا
المفهوم وثبوته له على نحو ما ذكره الشيخ فى الاستدلال بوجود المؤلف من وجود ذى المؤلف على ما مر فى الامور العامة من وجود الواجب
فى نفسه علة لغيره مط ووجوده الرابطى اعنى انتسابه الى هذا المفهوم معلول له وقد يكون الشئ فى نفسه علة لشئ وفى وجوده
عند شئ اخر معلولا له ولا محذور فى ذلك واما كون هذا الطريق اخصر واقل مؤنة من ساير الطرق فظ حيث لا يحتاج
الى النظر فى حدوث الخلق وحركة ولا الى وجود ممكن بالفعل كما عرفت واعلم انه يمكن ان يقرر هذا الدليل على الوجه الذى
قررناه بابطال التس بان نقول وهكذا فسواء رجعت الحاجة الى الممكن الاول او ذهبت الى غير النهاية لا يمكن ان يجب
بذلك وجود الممكن الاول وانما يجب لو انسد عليه جميع انحاء العدم وهو غير ممكن مع انحصار الموجودات فى الممكنات
فلابد من الواجب الوجود لذاته ليستند اليه وجوب الواجبات بالغير من الممكنات بالغير من الممكنات وهو المطروح لانه
لهذا الدليل على ابطال الدور والتس وان لزم منه ابطالهما وعلى هذا يزداد قلة المؤنة جدا ولا يمكن حمل كلام المص
على هذا الوجه لمكان قوله لاستحالة الدور والتس ولو كان مراده ذلك لقال لو لا استلزمه من دار او تسلسل
والعجب منه فدس انه مع تفرده بتفطن هذا الوجه فى ابطال التس على ما مر سابقا كيف غفل عن ذلك ومن الدلايل التى لا
يبتنى على ابطال التس ما ذكره بعض الاعلام حيث قال على تقدير كون الموجودات منحصرة فى الممكنات يلزم الدور اذ تحقق وجود
ما يتوقف على هذا التقدير على ايجاد ما لان وجود الممكنات انما يتحقق بالايجاد وتحقق ايجاد ما يتوقف ايضا على موجود
ما لان الشئ ما لم يوجد لم يوجد انتهى كلامه وتوجيهه على ما حققه بعض الاعاظم ان طبيعة الموجود على تقدير انحصار الموجود
فى الممكن يكون ممكنة محتاجة الى طبيعة الايجاد وهى لكونها طبيعة ناعتية يتوقف على طبيعة الموجود فيلزم الدور فان قلت
طبيعة الموجود وان كانت واحدة فى نفسها متعددة فى نفس الامر لتحققها فى ضمن الافراد فاحتياجها الى الموجد باعتبار الكثرة
حسب تكثر الافراد فيجوز كونها محتاجة فى ضمن فرد محتاجا اليها فى ضمن فرد اخر وكذا القول فى طبيعة الايجاد فلا دور
قلت هذا التقدير هو التس لا الدور قلت طبيعة الموجود المتحققة فى ضمن جميع الافراد ايض ممكنة محتاجة الى الايجاد
فاذا كانت طبيعة الايجاد المتحققة فى ضمن جميع الافراد ايض لكونها طبيعة ناعتية محتاجة الى طبيعة الموجود يلزم الدور لا محالة
فتدبر وما ذكره ايض انه ليس للوجود المطلق من حيث هو موجود مبدأ والا لزم تقدم الشئ على نفسه وبعبارة اخرى مجموع
الموجودات من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا ومجموع الممكنات ليس يمتنع ان يصير لا شيئا محضا وبذلك يثبت وجود
الواجب بالذات وهو مبنى على ما مر من جواز الانعدام على الممكنات باسرها فانه على تقدير انحصار الموجود فى الممكن يكون
للوجود المطلق والمجموع الموجودات مبدأ موجود لا محالة فهذا المبدأ من حيث انه واحد من الموجودات داخل فى المجموع ومن حيث
انه علة للمجموع يكون علة لنفسه ايض فيلزم تقدم الشئ على نفسه واما اذا لم يختص الموجود فى الممكن فلا يلزم ان
يكون لمجموع الموجودات مبدأ فلا يلزم تقدمه على نفسه وكذا على العبارة الثالثة نقول لو جاز طريان العدم على مجموع الموجودات
وصيرورته لا شيئا محضا لكان ذلك من جهة عدم علته فكان داخلا فى عدم المجموع ومتقدما على عدم المجموع فكان
متقدما على نفسه ويظهر منه تقدم علة المجموع ايض على نفسها ويمكن ان يجعل هذا وجها على حدة بان يقال لو جاز انعدام
مجموع الموجودات وكونه لا شيئا محضا لا امتنع ان يتحقق موجود من الموجودات العدم انسداد جميع انحاء العدم عليه و
ذلك محال فان مجموع الممكنات فانه فى حكم ممكن واحد ولا يلزم من جواز الانعدام عليه الا امتناع تحقق موجود ما من
جهة الممكنات لا مط لجواز تحققه من جهة موجود واجب الوجود فليتدبر ومنها ما قيل انه لو وجد جميع الموجودات ممكنا

صح … (marginal gloss, partly illegible)

الصرفة وجب ان يكون خارجا عنه بالضرورة والموجود الخارج عنه انما يكون واجبا بالذات ومنها ما قيل انه لا بد لجميع الممكنات الصرفة من علة تامة موجبة بالذات وعلى الاطلاق والعلة بهذه الصفة علة لجميع اجزائه فلا يجوز ان يكون شيء من اجزائه علة له والا لكان علة لنفسه ولعلله ومبناهما على كون كل مجموع حقيقي موجودا على حدة مع قطع النظر عن الهيئة الاجتماعية العارضة له فقد ادعوا الضرورة فيه ولا يرد عليه انه لو لزم من وجود اثنين وجود ثالث والا لزم من وجود اثنين وجود امور غير متناهية لان الرابع الذي هو معروض وصف الثلاثية اعتباري محض كيف وهو حاصل من اعتبار جزئية كل واحد من الاثنين المفروضين او لا وجزئية المجموع المركب منهما فلو تحقق في الخارج لزم اعتبار كل واحد من الاثنين فيه مرتين وهو ح بالضرورة ومنها ما قيل انه لا يمكن ان يكون ممكن ما من الممكنات منشأ لوجوب الممكنات ولا لامتناع طريان العدم عليها بالكلية وهذا بالحقيقة هو الدليل الذي اخترعه المصنف وما قيل انه لو لم يتحقق الواجب لم يتحقق شيء من الممكنات اذ لا شيء من الممكنات مستقل بنفسه لا في الوجود ولا في الايجاد واذ لا وجود ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره وهذا ايضا كما ترى في الرجوع الى الدليل المخترع ومبناهما على ما مر من كون جميع الممكنات في حكم ممكن واحد في جواز الانعدام وامتناع الاستناد

اليه الذي اجمع العقلاء عليه من ذاته هذا الثاني من الفصول الثلثة في صفاته تعالى وفي هذا الفصل مسائل الاولى انه تعالى قادر مختار بمعنى انه يتمكن من الفعل والترك بمعنى انه تعالى بحيث قد يتخلف عنه الفعل فان القدرة بهذا المعنى هو المتنازع فيه بين المتكلمين والحكماء واما القدرة بمعنى كونه بحيث يصح منه فعل العالم وتركه بالنظر الى ذاته تعالى او بمعنى كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فمتفق عليه بين الفريقين بيان ذلك ان القدرة في الاصل هو ان يكون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل اذا شاء ولا يصدر اذا لم يشأ ويلزمه صحة الصدور واللاصدور وضد هذا المعنى العجز ولما كان هذا المعنى صفة كمال للموجود بما هو موجود وضده فانه صفة نقص لا محالة والعقل يحكم بوجوب اتصاف الواجب بالشرف بنظر في النقص وانتفاء العقلاء كافة بوجوب الحكم بكونه تعالى قادرا دون ان يكون عاجزا ولكن المتكلمين اوجبوا وقوع كل من المشية وعدم المشية والصدور واللاصدور في نفس الامر كما هو في الاصل بخلاف الحكماء فانهم لم يوجبوا ذلك ولا شك ان ذلك امر زائد على مفهوم القدرة فالحكماء حكموا بكونه تعالى قادرا مع اعتقادهم قدم الفعل لانه صادق عليه انه لو لم يشأ لم يفعل قال الشيخ في الهيات الشفاء فمنهما يظن انها لا تكون موجودة الا لمن شأنه ان يفعل ومن شأنه ان لا يفعل فان كان من شأنه ان يفعل فقط فلا يرون ان له قدرة وهذا ليس بصادق فانه ان كان هذا الشيء الذي يفعل فقط يفعل من غير ان يشاء ويريد فذلك ليس قدرة ولا قوة بهذا المعنى وان كان يفعل بارادة الا انه دائم الارادة لا يتغير ارادته فانه يفعل بقدرة وذلك لان حد القدرة الذي يؤثرون هؤلاء ان يحدوها به موجود هيهنا وذلك لان هذا يصح عنه ان يفعل اذا شاء وان لا يفعل اذا لم يشأ وكلا هذين شرطيان اي انه اذا شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وانما هما داخلان في تحديد القدرة على ما هو شرطيان وليس من صدق الشرطي ان يكون هناك استثناء بوجه من الوجوه او صدق حملي فانه ليس اذا صدق قولنا اذا لم يشأ لم يفعل يلزم ان يصدق لكنه لا يشاء وقتا ما واذا كذب انه لا يشاء البتة يوجب ذلك كذب قولنا واذا لم يشأ لم يفعل فان هذا يقتضي انه لو كان لا يشاء لما كان يفعل كما انه اذا يشاء فيفعل واذا صح انه اذا شاء فعل صح انه اذا فعل فقد شاء اي اذا فعل من حيث هو قادر فيصح انه اذا لم يشأ لم يفعل واذا لم يفعل لم يشأ وليس فيه انه يلزم ان لا يشاء وقتا ما وهذا بين لمن عرف المنطق انتهى كلام الشفاء وقال في رسالته في اثبات المبدأ الاول بهذه العبارة الله تعالى كان في خلق هذا العالم مختارا فانه ان لم نقل انه كان مختارا كان ذلك منه عن غير رضى به وليس المختار اذا اختار الصلاح ففعله يلزمه ان يختار مقابله ايضا فيفعله واذا لم يفعل مقابله لم يكن مختارا بل الاختيار يكون بحسب الداعي والداعي ودعائه الى الصلاح فاختار

وقال ايضا

وقال ايضا واعلم ان القدرة هو ان يكون الفعل متعلقا بمشيته من دون ان يعتبر معها شيئا اخر والقدرة فيه تعالى عند علمه
فانه اذا علم شيئا فقد وجب وجود الشيء ومبناها عند المبدأ الاول المحرك وهي القوة المحركة والقوة العاقلة وهي فيه تعالى
خالية عن الامكان وهي صدور الفعل عنه بارادة بحسب من غير ان يعتبر معها وجوب استثناء احد الجزئين لا انه اراد ولا
انه لم يرد وليس هو مثل القدرة فينا فان القدرة فينا هي بعينها القوة وهي في الاول تعم الفعل فقط وهي بعينها ارادته
وعلمه والارادة فيه لم تكن لغرض المبتغى غير ذاته وفينا تابعة لاغراض مختلفة فلذلك تختلف وارادة الشيء فينا غير تحصيله
فان ارادة الشيء بالحقيقة تصوره مع موافقته لمتصوره واذا تصورنا شيئا ثم اردنا تحصيله كان تصوره لنا نفس ارادتنا
لكنا نريد بعد ذلك تحصيله والجمهور غافلون عن ذلك ثم قال المشهور ان القادر من هو بارادته اذا شاء فعل واذا
لم يشاء لم يفعل لامن يريد فيفعل او لا يريد فلا يفعل دائما وان ههنا اشياء يعرفها ان الخالق لا يريد بها فقط ولا يفعلها
وهو مع ذلك قادر على فعلها مثل الظلم فالشرط اذن في هذه القضية الشرطية والشرطية لا يتعلق صحتها بان يكون جزءاها
صادقين فانه قد يصح ان يكون جزءاها كاذبين فليس يلزم اذن من قولنا اذا شاء فعل انه شاء حتى يصح هذه القضية
والقدرة لا محالة يتعلق بالمشية ويستحيل في الاول تعالى ان يكون بالامكان فهو اذا فعل فقد شاء واذا لم يفعل فانه لم يشاء
انتهى كلام الشيخ وقال الامام في كتاب الاربعين اعلم ان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك بحسب الدواعي المختلفة
مثاله ان الانسان ان شاء ان يمشي قدر عليه واما تاثير النار في التسخين فليس كذلك لان الذي هو التسخين من النار غير موقوف
على ارادتها ودواعيها بل هو امر لازم لذاتها وقال شارح المقاصد المشهور ان القادر هو الذي ان شاء فعل وان
شاء ترك ومعناه انه يتمكن من الفعل والترك اي يصح كل منهما منه بحسب الدواعي المختلفة وهذا لا ينافي لزوم الفعل عنه
عند خلوص الدواعي بحيث لا يصح عدمه ووقوعه لا يستلزم عدم الفرق بينه وبين الموجب لان الذي يجب عنه الفعل نظرا الى نفسه بحيث
لا يتمكن من الترك اصلا ولا يصدق انه ان شاء ترك كالشمس في الاشراق والنار في الاحراق وذكر ايضا ان لا خلاف عند
الفلاسفة في كونه تعالى قادرا لكن بمعنى لا ينافي الايجاب فان القادر هو الذي يصح ان يصدر عنه الفعل وان لا يصدر
وهذه الصحة هي القدرة وانما يترجح احد الطرفين على الاخر بانضياف وجود الارادة وعدمها الى القدرة وعند
اجتماعهما يجب حصول الفعل ولكون ارادته تعالى علما خاصا وكون علمه وقدرته ازليين عند ذاته بين على الذات كان العالم
قديما والصانع موجبا انتهى فالنزاع اذن ليس في معنى القدرة الذي هو المفهوم الشرطي بل في وجوبه ونوع مفهوم
المقدم وعدم وجوبه قال شارح المواقف واما كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل فهو متفق
عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم
وسائر الصفات الكمالية فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق
وكلتا الشرطيتين صادقتان في حقه سبحانه انتهى وقال بعض افاضل المتاخرين من اصحابنا رحمه الله الذي علم من
مقالات الفريقين اتفاقهما على القول بالاختيار لان كلا منهما يقولان انه تعالى فاعل مع الشعور بما يصدر عنه ولا يكون
فاعلا بالطبيعة بل الظاهر ان اختلافهم انما هو في كيفية صدور الاثر عنه تعالى فعند الفلاسفة انما هو على سبيل الكفاية
وعدم جواز التاخير لكونه فاعلا بالاستقلال فلا يتوقف صدور الفعل عنه على شيء مغاير لذاته سوى القابل و
هو متحقق دائما وازلا اذ الامكان متحقق دائما وازلا والاقبال الانفعال والتهية القابلة لفيض الوجود متحقق في علمه تعالى
فالفعل غير مسبوق بشيء سوى العلة لعدم تصور شيء هناك غيرها لا وقت ولا شرط ولا حال اذ العدم المحض لا يوصف
بشيء من ذلك فتعين الوجود وعند المتكلمين ان الداعي شرط لتحقق التاثير متوقف تاثير المؤثر عليه فعند وجوده

[illegible]

لا يتعين

لا ينعين والداعي لا يكون متوجها الى الموجود بل الى المعدوم بتجدد الداعي فيجب ان يكون الفعل مسبوقا بالعدم وهذا
الكلام ظ لكنه انما يتم على تقدير تجدد الداعي كما هو مذهب جماعة من المتكلمين فاما على القول بقدمه فمشكل خصوصا
على القول بان الفاعل التام لا يتخلف اثره عنه كما هو المشهور من مذهب المحققين منهم كابي الحسين واتباعه فانهم لا يفرقون
بين العلل الايجابية وبين المختار وح لا يتحقق العدم بين الفاعل والفعل لوجوب الملازمة كما على القول الاول الذي
قرره الفلاسفة نعم على القول بعدم وجوب الاثر عند وجود المؤثر التام كما هو مذهب فريق من المتكلمين يتحقق الفرق
بين القول بسبق العدم على التاثير انتهى كلامه مع ادنى تلخيص ثم ان المعنى المقابل للقدرة هو المراد من الايجاب وهو في المعنى
المتفق عليه يتحقق بان لا يكون للفاعل مشية اصلا كالنار في الاحراق او بان يكون له مشية لكنه لم يتمكن من ان يفعل
على وفق ارادته كالمرتعش في تحريك يده مثلا وفي المعنى المختلف فيه يتحقق بان يريد الفاعل الفعل دائما و يفعله دائما
او لا يريده دائما فلا يفعله دائما فالواجب تع موجب عند الحكما بالمعنى الاخير ومختار بالمعنى المقابل له عند المتكلمين
واما بالمعنى الاول فليس بموجب عند احد والعجز الذي هو ضد القدرة انما هو ضد للقدرة بالمعنى المتفق عليه فقط اذ لم
يتعارف ان يقال للفاعل الذي يفعل دائما انه عاجز عن الفعل ولو اريد انه عاجز عن امساك نفسه عن الفعل فان اريد
انه عاجز عن الامساك مع مشية الامساك فخارج عما نحن فيه اذ المفروض انه لو لم يشا لم يفعل وان اريد انه عاجز عن
الامساك مع مشية الفعل فذلك الاطلاق خطا اذ هذا المعنى مما يحقق القدرة ويؤكدها فكيف يصدق عليه
ضدها وهذا ما يقال ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه وسيجي في مسئلة الجبر والاختيار ما يوضح
هذا المقام فظهر انه لا شناعة على الحكما في اطلاقهم الايجاب عليه تع زائدا على ما لزمهم من القول بقدم العالم بل
النزاع في الاختيار والايجاب بالاخرة راجع الى النزاع في الحدوث والقدم هذا واحتج المتكلمون على اختياره تع
ونفى الايجاب عنه بما اشار اليه المص بقوله وجود العالم اى بجميع اجزائه بمعنى جميع ما سوى الله بعد عدمه اى كونه
حادثا مسبوقا بالعدم الواقعي سيما اذا بنا في عرف المتكلمين على ما مر في مبحث اقسام السبق من الامور العامة وحدوث العالم
بهذا المعنى وان لم يثبت في ما مر من الكتاب بل الثابت فيه انما هو حدوث الاجسام واعراضه فقط لكنه مما اجمع عليه
المتكلمون واستدلوا عليه بما اورده الامام في كتاب الاربعين بما حاصله ان جميع ما سوى الله تع ممكن لا محة
لدليل التوحيد وكل ممكن يجب ان يكون محدثا لان كل ممكن مفتقر الى مؤثر في ترجيح وجوده على عدمه لا محة فهذا
الافتقار الى المؤثر لا يمكن ان يكون حال وجوده الممكن بصفة البقا لان التاثير في الموجود وايجاده حال كونه
موجودا تحصيل الحاصل وهو مح بالبديهة فيجب ان يكون هذا الافتقار الى المؤثر اما حال عدم الممكن واما حال حدوث
وجوده وابتدائه وعلى التقديرين يلزم ان يكون الممكن مسبوقا بالعدم وهو المراد من الحدوث فثبت ان كل ممكن فهو حادث
وهو المط وانت خبير بضعف هذا الاستدلال لما عرفت في الامور العامة من ان تاثير المؤثر في الممكن من حيث هو
هو لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم كيف ولو ان تاثيره فيه حال عدمه لزم اجتماع النقيضين كما يلزم من
تاثيره فيه حال وجوده تحصيل الحاصل وهو لا يخ عن احدهما ولهذا لم يعول المص قدس سره على هذا الدليل ولم يذكره في
ما مر بنفي الايجاب اى كون الواجب الوجود الصانع له فاعلا موجبا بالمعنى المتنازع فيه اعنى كونه بحيث لم يتخلف عنه
الفعل وذلك لانه لو كان موجبا بهذا المعنى يلزم ان يكون العالم قديما اذ لو كان حادثا لكان متخلفا عنه بالضرورة وهو
خلاف المفروض لكنه حادث باجماع المتكلمين كما مر آنفا فلا يكون الصانع موجبا وهو المط هذا اذا بني الكلام
على حدوث العالم بمعنى جميع ما سوى الله واما لو بني على حدوث العالم الجسماني على ما هو الظ من مذهب المص

[illegible]

بقوله في

بقوله في بيان الملازمة اذ لو كان حادثا لتوقف على امر حادث لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام المستلزم للترجيح
من غير مرجح وذلك الحادث ايضا يتوقف على حادث آخر وهكذا فيلزم التسلسل في الحوادث مجتمعة او متعاقبة وكلاهما ممتنع
عند المتكلمين على ان في صورة الاجتماع يلزم التخلف ايضا وانما احتيج الى هذا الاستدلال لان اثبات حدوث العالم بجميع
اجزائه بالبرهان العقلي لما لم يتيسر ولم يتعرض له في هذا الكتاب كما عرفت لم يكن لنا غنى في نفي الايجاب عن التعرض لبطلان
التسلسل في الشروط والمعدات قال شارح المقاصد الاصل المعول عليه في باب اثبات قادرية البارى تعالى انه صانع قديم له
صنع حادث وصدور الحادث عن القديم انما يتصور بطريق القدرة دون الايجاب والا يلزم تخلف المعلول عن تمام علته ضرورة
وحينئذ في الازل العلة دون المعلول ولا يتم هذا الا بعد اثبات ان شيئا من الحوادث مستند الى البارى تعالى بلا واسطة وذلك
بان يبين انه قديم بذاته وصفاته وان العالم حادث بجميع اجزائه على ما قرره المتكلمون او يبين امتناع ان يكون
موجبا ويكون في سلسلة معلولاته قديم مختار يستند اليه الحوادث وهذا مما وافقنا عليه الخصم او حركة سرمدية يكون
يكون جزئياتها الحادثة شروطا ومعدات في حدوث الحوادث على ما زعمت الفلاسفة وقد بينت في بحث ابطال التسلسل
بيان حدوث الحوادث واستحالة ما لا نهاية لها مجتمعة كانت او متعاقبة وفي بحث حدوث العالم بيان استحالة ازلية
الحركة انتهى وقال صاحب المواقف واعلم ان هذا الاستدلال انما يتم باحد طريقين الاول ان يبين حدوث ما سوى الله
تعالى وصفاته وانه لا يجوز قيام حوادث متعاقبة لا نهاية لها بذاته والثاني ان يبين في الحادث اليومي انه لا يستند
الى حادث مسبوق باخر لا الى نهاية محفوظا بحركة دائمة واستبعد احاطتك بما تقدم من المباحث حلية بان يسهل
عليك ذلك انتهى فان قيل هذا الاستدلال لا يمكن اجراؤه من قبل المصنف القائل بامتناع الترجيح بلا مرجح اذ على تقدير
هذا الاجراء يمكن ان يعارض بان تأثيره تعالى في العالم لو لم يكن بالايجاب لزم التوقف على امر حادث بان يقال ان العالم قديم
والا لتوقف على امر حادث الى اخر ما قيل في الاستدلال اجيب بان المعارضة مندفعة عن المصنف اذ له ان يمنع لزوم الترجيح
بلا مرجح لجواز كون المرجح علم الفاعل بالاصلح واعلم ان ههنا نزاعا اخر وهو انه هل يجب من الله تعالى بالعلم والارادة شيء بحيث
يمتنع تخلفه بعد تعلقهما عنه تعالى ام لا فالحكماء والمحققون من المتكلمين كالمصنف على الاول لما مر من ان الشيء ما لم يجب لم
يوجد لامتناع الترجيح بلا مرجح والاشعري ومن تبعه في تجويز الترجيح بلا مرجح على الثاني فعندهم يجوز ان يقع الترك بدلا
عن الفعل في وقت عزم فيه على الفعل ويمتنع عند غيرهم ذلك والفرق في ذلك بين الحكماء وبين المصنف واضرابه هو ان عند
الحكماء قد تعلق ارادة البارى تعالى بايجاد العالم في الازل فوجب وجوده فيه بالارادة القديمة التي هي عين ذاته تعالى ويمتنع
وقوع الترك بالنظر الى ذلك التعلق وان جاز مع قطع النظر عنه وعند المصنف وغيره قد تعلقت الارادة الذاتية والعلم
بالاصلح بايجاد العالم في وقت معين وبعد تعلقهما فيه يمتنع التخلف وهذا ايضا مما يؤكد ما ذكرنا من التشنيع على الحكماء
قد تم والواسطة غير معقولة جواب عن سؤال هو ان حدوث العالم لا يدل الا على ان المؤثر فيه بلا واسطة يكون مختارا
لا مطلقا فيجوز ان يكون الواجب تعالى مؤثرا في العالم بواسطة ممكن صادر عنه بالايجاب مؤثر في العالم بالاختيار فلا يثبت بذلك
اختياره تعالى وتقرير الجواب على ما قرره الشارحون هو ان تلك الواسطة ايضا يكون من العالم لان المراد به جميع ما سوى
الله وتوسطها بين بعضها وبينه تعالى غير معقول وهذا التقرير غير مناسب من قبل المصنف حيث لم يبين الا حدوث الاجسام واعراضها
ونفوسها وجوز وجود الجواهر المجردة العقلية حيث قال فيما سبق واما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه فيجوز ان
يكون الواسطة من تلك الجواهر واما ما قيل من ان المصنف لم يجوز قدم المجرد بل وجوده وان قوله فيما سبق ولا قديم سوى
الله تعالى يدل على حدوثه على تقدير وجوده فضعيف اذ تجويز وجوده يستلزم تجويز قدمه اذ كما لم يثبت امتناع وجوده

لم يثبت

لم يثبت امتناع قدمه على تقدير وجوده ايضا ومعنى قوله لا قديم سوى الله اى لا قديم ثابتا كما مر هناك فالصواب ان يقرر
هذا الجواب بان صدور العالم الحادث عن الواسطة انما يجوز بارادة حادثة غير مستندة الى الواجب الموجب بالفرض لان
اسناد الحادث الى القديم الموجب لا يمكن الا بحركة ازلية وهى منتفية بحدوث العالم الجسمانى وهذا اعنى حدوث الارادة من
غير استناد الى الواجب غير معقول لكونه حدوثا بلا سبب او باسباب متسلسلة وكلاهما محال فهذا الكلام من المص من تتمة
الاستدلال لانه لما لم يثبت عنده حدوث سوى العالم الجسمانى كان البيان موقوفا على ابطال التسلسل فى الشروط وعلى نفى قدم
من الممكنات مجرد يكون مؤثرة فى العالم الجسمانى بالاختيار من غير استناد الى الواجب معا اذ مع جواز التسلسل المذكور او بطلانه
وجواز واسطة بالصفة المذكورة لا يمتنع استناد الحادث الى الموجب لكن الاول اعنى بطلان التسلسل مطلقا قد مر فاشار ههنا
الى نفى الواسطة المذكورة ايضا ليتم الاستدلال على نفى الايجاب هذا هو تحقيق هذا المقام ثم ان الامام الرازى اجاب
عن هذا السؤال فى المحصل بان قال اما هذه الواسطة فقد اجمع المسلمون على ابطالها والمص اورد عليه فى النقد
ان مشايخكم الاشعرى ومن وافقه يزعمون ان الله تعالى ذات لا توجب دوام وجودها واستمراره بل يحتاج فى ذلك الى ذات
تفيد دوام وجوده لا بها وتسمون تلك الذات صفة وهذا تصريح منهم بان ذاته تعالى ممكنة لبست قديمة بذاتها فاما
ان يكون مشايخكم واتباعهم خالفوا اجماع المسلمين او يكون السؤال واردا انتهى ويمكن ان يقال ان المراد هو الاجماع
على بطلان هذه الواسطة بصفة كونه واسطة فلا يرد ذلك فتدبر لكن الكلام فى انعقاد هذا الاجماع والتحقيق ان
كون الصانع بمعنى المنفرد بالتدبير فى العالم منحصرا فى الله تعالى مجمع عليه بين المسلمين بل هو من ضروريات الدين بل لا
خلاف لاحد من العقلاء من الفلاسفة وغيرهم فى ذلك الحكماء القائلون بالجواهر المفارقة المدبرة فى العالم يجعلونها
مقهورة تحت تدبير الله تعالى ولا يجعلونها مستقلة بالتدبير والتصرف فى هذا العالم ولعل هذا مراد شارح المقاصد
من قوله والخصم يوافقنا فى ذلك كما نقلنا عنه آنفا وهذا هو احد احتمالى كلام المص بمعنى ان القول بالواسطة المستقلة
فى التدبير فى العالم الجسمانى غير معقول اى لم يذهب اليه احد من العقلاء وان كان مآل هذا الاحتمال والاحتمال الاول الذى
وجهنا به كلام المص واحدا عند التحقيق وقد يوجه عبارته بتوجيهات بعيدة منها انه رد لما قد يقال ان الواجب تعالى واسطة
بين الموجب والمختار لان المراد بالايجاب هو ما تفعله الطبائع وهو منفى عنه تعالى اتفاقا وبالاختيار ما تفعله من الحيوان وهو ايضا
منفى عنه تعالى لان اختيار الحيوان ممكن واختياره تعالى يجب ان يكون واجبا فهو واسطة بين الموجب الذى تفهمه وتقرير الرد
انه لا معنى للواسطة بين الموجب والمختار فان المختار ما يكون فعله بالاختيار سواء كان اختياره واجبا او ممكنا الا ترى
ان سائر صفاته تعالى ليست كصفاتنا ولا يلزم ثبوت الواسطة فكذا الاختيار ومنها ان حاصل الكلام هو انه لما ثبت حدوث
العالم انتفى الايجاب فثبت الاختيار اذ لا واسطة بين الايجاب والاختيار فاذا انتفى احدهما ثبت الآخر وذلك لان موجد
الشئ اما ان يمكن تخلف اثره عنه وهو المختار اولا وهو الموجب ولا واسطة بين النفى والاثبات ومنها انه رد لما التزمه
الاشاعرة من انه تعالى موجب فى بعض ما يصدر عنه وهو صفاته ومختار فى البعض الآخر وهو افعاله فيكون واسطة بين الموجب
مطلقا والمختار مطلقا ولا اخفاء فى كونه غير معقول ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين جواب عن دليل ثان
القدرة وتقريره ان تحقق القدرة اعنى تساوى الفعل والترك يقتضى امكان الاثر بالنسبة الى المؤثر لكنه ان استجمع شرائط
التاثير كان الاثر واجبا والا كان ممتنعا فلا يتحقق امكان الاثر لما فاته الوجوب والامتناع فلا يتحقق القدرة وتقرير
الجواب انا لا نسلم منافاة الامكان للوجوب والامتناع لكونهما باعتبارين احدهما باعتبار القدرة فقط وثانيهما باعتبار
سائر الشرائط كالارادة كما انه يصح اجتماع الوجوب بالغير مع الامكان الذاتى فى المعلول عند القائل بان الممكن

[margin: ... فى ... وتقرير الرد ...]

[margin: فان قلت الوجه ... الايجاب فى الصفات ... واو فى العالم ...]

ما لم يجب

مالم يجب بوجد كما هو الحق على ما مر سابقا اخذنا احدهما باعتبار مهيته والاخر باعتبار علته ويمكن اجتماع القدرة
على المستقبل مع العدم في الحال الجواب عن دليله تقريره ان القدرة بمعنى التمكن من الفعل والترك اما حال وجود الاثر
فلا يتمكن من الترك لكون الوجود واجبا واما حال عدمه فلا يتمكن من الفعل لكون العدم واجبا ولا ثالث الا عن حال
الوجود والعدم فاذا لم يمكن تحقق القدرة في احدهما لم يمكن اصلا وهو المط وتقرير الجواب ان التمكن انما هو في حال العدم
لكن من الفعل لا في هذا الحال بل في ثاني الحال الذي هو مستقبل بالنسبة اليه فلا منافاة وكذا القول في التمكن من الترك
فانه في حال الوجود لكن من الترك في ثاني الحال من غير منافاة وذكر المص في نقد المحصل ان هذا الجواب لا يصح من قبل
الاشعري لان القدرة عنده مع الفعل لا قبله بل هذا الجواب انما هو جواب اصحابنا القائلين بتقدم القدرة على الفعل
ثم قال لكن فيه اشكالان احدهما ان يقال ان التمكن امر اضافي والامور الاضافية تستدعي تحقق المضافين فلا يجوز
ثبوت التمكن الان مع ان احد المضافين ليس بمتحقق الان والجواب عنه انا لا نسلم ان هذا من الاضافات التي يمتنع تحققها
الا عند تحقق المضافين ولم لا يجوز ان يكون التمكن كالعلم فانه لا يفتقر الى تحقق المضافين ولذلك يعلم واحدنا ما
يقطع بانه لا يتحقق له وكالارادة فان الواحد منا يريد ما لا يتحقق بعد مع ان العلم لا يعقل الا بين عالم ومعلوم
والارادة الا بين مريد ومراد وهذا يدل على ان الاضافة المفتقرة الى تحقق المضافين نوع اخر اخص من هذا النوع وهو ما
كان من باب الفوقية والتحتية وكون الشيء يمينا وشمالا وما يجري مجرى ذلك والاشكال الثاني ان يقال اذا جزم بحصول التمكن
الان لا من امر يقع في ثاني الحال فلنجز سبق العلة على معلولها بالزمان لان كليهما يشتركان في ان كل واحد منهما
مؤثر وفاعل والجواب ان هذا قياس بجامع المشترك وهو المؤثرية وهو غير مفيد لجواز ان يكون خصوصية الايجاب فارقة
بين الموضعين هذا انتهى فان قيل الاولى ان يجاب عن هذا الدليل بما اجاب به عن الدليل الاول فان وجوب وجود الاثر
بالارادة في حال الوجود لا ينافي امكان الترك بالنظر الى ذات القادر فان التمكن من الفعل والترك انما يكون بالنظر
الى ذات القادر فان التمكن من الفعل والترك انما يكون بالنظر الى ذات القادر من حيث هو قادر وهذا يتحقق في كلتا حالتي
الوجود والعدم واما جواب المص فيرد عليه ان ثاني الحال لا يخلو عن وجود الفعل وعدمه فيعود السؤال على التقديرين فلا
يتحقق القدرة على المستقبل ويحتاج الى الجواب المذكور قلنا الدليل الاول كان باعتبار منافاة الوجوب مع الامكان
بمعنى التساوي في الطرفين فيكفي في دفعه كونهما باعتبارين واما السؤال الثاني فهو باعتبار منافاة الوجوب مع الامكان
الوقوعي ولا يندفع هذه المنافاة بكونهما من اعتبارين فان اجتماع النقيضين اعني الوقوع واللاوقوع لا يمكن ان يصح
بحيثيتين تعليليتين واما على ثاني الحال لا يخلو عن وجود الفعل وعدمه فغير ضائر لان شيئا منهما ليس بمتعين في الحال
لا بالنظر الى القدرة وهو ظ ولا بحسب الارادة لامكان تغيرها في ثاني الحال فيمكن تحقق التمكن في الحال عن كليهما في الحال
وانتفاء الفعل ليس مثل الضد جواب عن ثالث تقريره ان القادر على وجود الشيء يكون قادرا على عدمه ايضا لكن القدرة
على العدم بط لانه نفي محض لا يصلح اثرا للمؤثر ولانه في الاصل ازلي ولا شيء من الازلي بمتعلق للقدرة بالمعنى المتنازع
فيه وتقرير الجواب ان متعلق القدرة هو انتفاء الفعل وهو يتحقق بان لا يفعل الفعل لا بان يفعل العدم والنفي وتفصيله
ان المستدل ان اراد بقوله ان القادر على وجود الشيء قادر على عدمه ايضا انه قادر على فعل العدم فهو مم ومفهوم العدم
لا يستلزمه وان اراد انه قادر على ان لا يفعل فهو مسلم وبطلان اللازم مم لان انتفاء الفعل لا يستلزم فعل الضد
حتى يبطل بالوجهين والعدم الازلي يتصف بهذا المعنى اي بان لا يفعل الفعل فيستمر العدم او يفعله فيزول وايضا العدم
لا يصلح اثرا للوجود لكنه اثر للعدم بمعنى الاستتباع فان عدم المعلول يترتب على عدم العلة على ما مر سابقا وههنا

عدم الفعل مترتب على عدم المشية فهو اثر للقدرة بهذا المعنى. هذا وقد يورد على الدليل انه اذا لم يكن العدم اثرا للغير لزم

ان يكون عدم الحوادث لذاته وانها فيلزم امتناعها حال عدمها وانقلابها حال وجودها وان لا ينعدم شئ من الموجودات

الممكنة لاستحالة انعدامها بالذات بالضرورة وبالغير ايضا لما ذكرنا ان يكون الممكن القديم واجب الوجود لذاته اذ لا يجوز

عدمها بالغير لما ذكره ولا بالذات لكونه ممكنا فيلزم تعدد الواجب على الحكماء وقد يدفع هذا الاخير بان عدم جواز العدم

عليها ليس نظرا الى ذاتها بل لكون العدم غير صالح للتأثير وهو خارج عن تأثيرها الممكنات فلا يلزم وجوبها بالذات و

يمكن بذلك دفع الاول ايضا كما لا يخفى واعلم ان اصل هذا الدليل شبهة حكاها الامام فى المحصل ولم يجب عنها ومحصولها

ان قول المتكلمين القادر هو الذى يجب ان يكون مترددا بين الفعل والترك انما يصح لو كان الفعل والترك مقدورين

له لكن الترك يستحيل ان يكون مقدورا لان الترك عدم والعدم نفى ولا فرق بين قولنا لم يؤثر اثرا وانه اثر عدما ولان قولنا

ما اوجدناه بقى على العدم الاصلى واذا كان العدم الحالى هو العدم الذى كان استحال اسناده الى القادر لان تحصيل

الحاصل محال فثبت ان الترك غير مقدور واذا كان كذلك استحال ان يوجد القادر الذى يكون مترددا بين الفعل والترك واجاب

عنها المصنف فى النقد بان قال لم لا يجوز ان يكون فى الوجود حقيقة متمكنة من ان يفعل الفعل فى الثانى ومن ان لا يفعله فى

الثانى فاما الاشكال الاول وهو قوله لا فرق بين قولنا لم يؤثر وبين قولنا اثر لا فليس بلازم لان بينهما فرقا معقولا

كالفرق بين قولنا لم يعلم وبين قولنا علم لا فانا نعلم بالضرورة العدم المقيد والعدم المطلق وكلاهما عدم وليس مفهوم قولنا لم

لا يعلم قضية صادقة على الجماد والمعدوم وكل ما لا يعلم وقولنا يعلم العدم لا يصدق على ذلك وكذلك نعقل الفرق بين قولنا

لا يجب وبين قولنا يجب لا فان الجسم لا يجب وجوده وهو قضية صادقة ولا يصدق الاخرى وهى قولنا يجب لا وجوده لانه لو وجب

لا وجوده لما وجد الاجسام واما الاشكال الثانى وهو قوله ان قولنا ما اوجدناه بقى على العدم الاصلى فالجواب عنه ان

هذا الكلام اما ان يفرض فى البارى تعالى او فينا فان فرض فى البارى فاما ان يفرض فيه قبل خلق العالم والزمان او بعد

ان خلق العالم والزمان فان فرض قبل الخلق فليس قبل خلق العالم امر يستمر وينصرم اولا فالاولى لا يصدق عليه انه كان مستمرا يبقى

الجسم دائما وكما ان الاستمرار الوجودى لا يتعلق به القدرة كذلك الاستمرار العدمى فقد بطل على هذا الفرض ما ابتنى عليه

الاشكال وان فرض الكلام فينا او فى البارى تعالى بعد خلق العالم والزمان فالجواب ان العدم مستمر بحسب استمرار الزمان

حالا فحالا ونحن لا نقول انه متمكن من العدم الحالى كما لا نقول فى طرف الوجود انه متمكن من الوجود الحالى بل كما قلنا فى طرف

الوجود انه متمكن الآن من الايجاد فى الثانى كذلك نقول فى طرف العدم انه الآن متمكن من ان لا يوجد فى الثانى وعدم الفعل

فى الثانى ليس هو العدم الحاصل الآن ليلزم من قولنا انه متمكن منه ان نقول بتحصيل الحاصل بل هو عدم غير العدم الحالى

فقد بان ان الاشكال مندفع على كلا الفرضين هذا ثم ان الامام حكى شبهة اخرى محصولها ان البارى تعالى لو كان قادرا

لكانت قادريته اما ان تكون ازلية او لا يكون والاول باطل لان التمكن من التأثير يستدعى صحة الاثر لكن لا صحة فى الازل

لان الازل عبارة عن نفى الاولية والحادث ما يكون مسبوقا بغيره والجمع بينهما محال والثانى ايضا محال لان قادريته اذا لم يكن

ازلية كانت حادثة فتفتقر الى مؤثر فان كان المؤثر مختارا عاد البحث كما كان وان كان موجبا كان المبدأ الاول موجبا

واجاب عنها الناقد البارع قدس سره بان هذه الشبهة مبنية على توهم كون الازل حالة معينة منفصلة عن الحالة الاخرى لتسمى

لا يزال وهذا توهم فاسد فانه ليس الازل حالة معينة يمتنع فيها الفعل ولا يزال حالة اخرى يصح فيها الفعل والمعقول من الازل

انتفاء الاولية فقط واذا كان كذلك فمعنى قولنا ان البارى سبحانه لم يزل قادرا ان توهمنا العدم مستمرا قبل العالم انه لا حال

من الاحوال فيما مضى الا وصدق عليه فيها انه قادر على ان يفعل وهذه القضية لا ينافيها العالم مستحيل ان يكون دائما فضها ء

بل هو مفهوم من قولنا على العدم الازلى وفرقه

لانه الامانة

لانه لا منافاة بين قولنا الحادث الذي له كون زماني يجوز تقديم حدوثه على وقت حدوثه ولا يقف هذا التقديم على المحكوم
بجوازه على حد ينقطع هذا الحكم عنده وبين ان مثل هذا الاول بالحظة لا يجوز حدوثه فيه وبين قولنا الحادث الذي له كون
زماني يستحيل ان يكون قديما الا انه لو كان قديما لاجتمع له انه قديم وان له كونا زمانيا وذلك متناقض وانما قلنا انه
لا منافاة بين القولين لانهما قد صدقا معا فلو كان بينهما منافاة لم يصدقا فقد بان انه لا مناقضة ولا منافاة بين
قولنا لم يزل الباري قادرا وبين قولنا الحادث لا يصح ان يكون قديما وان بنى الكلام على بطلان توهم كون العدم قبل
العالم مستمرا كان الجواب من الشبهة اسهل لانه يكون معنى قولنا الباري لم يزل قادرا ان من لوازم ذاته المقدسة صحة ان يفعل
ان يحدث ولا يلزم من قولنا هذه الذات لها لازم وهو صحة ان يحدث ان يكون لها لازم اخر وهو ان يخلق القديم لان القديم لا
يخلق فاذا قيل لنا هذا قادر تبيه ازلية ام لا قلنا للسائل اتعني ان ذاته من لوازمها التي لا تنفك الثلاثة عن الفردية ان يتمكن كما لا انفك
من ان يفعل ام تعني بان من لوازمها ان يجمع بين الشيء ونقيضه فان قال سالتكم عن الثاني قيل له الجواب لا اذ ليس من لوازمها
امر يستحيل عقلا فليس معنى قولنا انها لم تزل قادرة انها متمكن من جعل ما لا يتصور ان يكون قديما وان قال سالتكم عن
الاول قيل له نعم هي ذات من لوازمها صحة ان يفعل لكن لا يصدق فيما سمي ان يفعل الا مع الحدوث فاذن هي مستلزمة لامرة
يفعل الا مع الحدوث فلا يلزم ان يستلزم امرا غير ذلك يناقض الحدوث وانه ولما بين قادريته تعالى اشار الى اثبات ان قدرته تعالى
شاملة لجميع الممكنات فقال لعمومية العلة اي علة المقدورية وهي الامكان لانه علة الحاجة الى المؤثر وهو اما او
قادر ويجب انتهاء كل منهما الى المؤثر القادر على ما مر فكل ممكن فهو ممكن الصدور عن المؤثر القادر الذي ينتهي اليه كل
مؤثر من حيث هو قادر اعني نظرا الى مجرد قدرته وان كان قديما يمتنع نظرا الى ارادته وعلمه بنظام الخير وهو اعني الامكان
عام للممكنات فعمومية تستلزم عمومية الصفة اي المقدورية بالمعنى المذكور في جميع الممكنات فقدرته تعالى بالمعنى
المذكور وهو المط واستدل على عموم قدرته في المشهور على ما في المواقف وشرحه بان المقتضي للقدرة هو الذات لوجوب
استناد صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى
جميع الممكنات على السوا فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها وذلك بناء على ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفي محض
لا امتياز فيه ولا تخصيص فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة وعلى ان
المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافا للحكما والا لم يمتنع اختصاص البعض بقدرته تعالى دون بعض كما يقوله الخصم فعلى
قاعدة الاعتزال جاز ان يكون خصوصية بعض المعلومات المتميزة الثابتة مانعة عن تعلق القدرة به وعلى قانون الحكمة جاز
ان تستعد المادة لحدوث ممكن دون اخر وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السوا ولا بد ايضا
من تجانس الاجسام لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقة ليكون اختصاصها ببعض الاعراض لارادة الفاعل المختار
اذ مع تخالفها جاز ان يكون ذلك الاختصاص لذواتها فلا تدل على ايجاد بعض اجزائها وهذا الاستدلال ضعيف لان
نفي شيئية المعدوم في الخارج لا يستلزم نفي التمايز عن المعلومات ضرورة ان لمفهوم العدم افرادا متمايزة عند العقل
يختص كلها باحكام مخصوصة صادقة في نفس الامر فان عدم العلة موجب لعدم المعلول من غير عكس وعدم الشرط مناف لوجود
المشروط وعدم المشروط لا ينافي وجود الشرط الى غير ذلك على ما مر في مباحث الامور العامة وايضا لامكان مجال
المناقشة على قواعد الحكما فالاولى هو التمسك بالنصوص الدالة على كون قدرته تعالى عامة كقوله تعالى والله على كل شيء قدير
وامثال ذلك كذا في شرح المقاصد ثم ان الشارح العلامة ره حمل كلام المص هيهنا على اختيار مذهب الاشاعرة ولا
الى الاستدلال المذكور فقال يريد بيان انه تعالى قادر على كل مقدور وهو مذهب الاشاعرة وخالف اكثر الناس في ذلك

ثم ذكر

ثم ذكر مقالاتهم ثم قال وهذه المقالات كلها باطلة لان المقتضى لتعلق القدرة بالمقدور انما هو الامكان اذ مع الوجوب
والامتناع لا تعلق والامكان مشترك في الجميع فيثبت الحكم وهو صحة التعلق والى هذا اشار المص بقوله وعمومية العلة اى
الامكان يستلزم عمومية الصفة اى القدرة انتهى وانا اقول ان ههنا مقامين احدهما ان الله تع قادر على كل ممكن بمعنى تعلق
به القدرة فيوجده لا انه يوجد او وجد بنفسه مخلوق وهذا هو الذى حملنا كلام المص عليه والقول بعموم القدرة بهذا المعنى
غير مختص بالاشاعرة بل اكثر المليين قائلون به كما ستعلم عن قريب والثاني انه تع قادر على كل مقدور وهذا اخص من الاول
لجواز ان يكون من الممكن ما ليس بموجود فضلا عن ان يكون مقدور القادر وهذا المقام الثاني قد يفسر بان كل ما يوجد من
الممكنات فهو معلول له تع بالذات او بالواسطة وهذا مما لا نزاع لاحد فيه من القائلين بوحدة الواجب وانما الخلاف
في كيفية الاسناد ووجود الوسائط وتفاصيلها وان كل ممكن الى اى ممكن يستند حتى ينتهى الى الواجب وقد يفسر بان
ما سوى الله تع من الموجودات واقع بقدرته وارادته ابتداء وهذا هو مذهب الاشاعرة وظ ان ذلك ليس مختارا عند
المص فلا وجه لحمل كلام المص على مذهب الاشاعرة والشارح القديم ايضا حمل كلام المص على الاستدلال المشهور وحمل
العلة على المصحح لا الموجب لذلك علل كون علة المقدورية هو الامكان بان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية
وكذا العلامة حيث علله بان مع الوجوب والامتناع لا تعلق واما نحن فانما حملنا العلة على الموجب لما ذكرنا من ضعف
التعليل المذكور كيف ومجرد وجود المقتضى والمصحح غير كاف بدون وجود الشرط وعدم المانع فيجوز اختصاص بعض الممكنات
بشرط تعلق القدرة او بمانع عنه واما الشارح القوشجي فهو ايضا حمل العلة على الموجب كما حملنا عليه لكن لم يتفطن لوجه
الاستدلال فاورد عليه انا لا نم ان الامكان هو علة المقدورية بل هو علة الحاجة الى المؤثر والمؤثر اما موجب او
قادر هذا واعلم ان المنكرين لعموم قدرته تع في المقام الاول طوائف منهم الثنوية القائلون بان للعالم الهين نور
وظلمة وهو مبدا الخيرات هو يزدان ومبدا الشرور هو اهرمن وحاصل شبهتهم ان في العالم خيرات وشرورا فلو كان مبدا الخير
والشر واحدا لزم كون الواحد خيرا وشريرا وهو مح والجواب على ما في كتب القوم هو منع اللزوم ان اريد بالخير من غلب
خيره وبالشرير من غلب شره ومنع استحالة اللازم ان اريد بالخير خالق الخير وخالق الشر وفي الجملة غاية الامر انه لا يصح اطلاق
الشرير عليه تع لظهوره في من غلب شره او لعدم التوقيف من الشرع وهذا الجواب لا يحسم مادة الشبهة اذ لهم ان يقرروها
بان الله تع صرف الوجود ومحض الخير فيمتنع ان يصدر عنه الشر الذى مناطه ليس الا العدم على ما تقرر في موضعه سواء
كان الشر غالبا او مغلوبا بالامتناع صدور العدم ونقيضه من الوجود بل حق الجواب ان يقال ان الشرور الذاتية اعنى
الاعدام بما هي اعدام لا تستدعي علة موجودة بل علتها عدم الوجود كما تقرر في محله واما التي هي شرور بالعرض كاصابة
النار للثوب والقاطع للعضو فهي من حيث كونها شرورا صادرة عن المبدا الموجود الذى هو صرف الوجود بالعرض لا
بالذات والمح هو صدور الشر عن الخير المحض بالذات لا بالعرض هذا ونقل عن ارسطو في دفع شبهة الثنوية ان الاشياء
على خمسة احتمالات ما لا خير فيه وما لا شر فيه وما يتساوى بان فيه وما خيره غالب وما شره غالب فذات الواجب بالذات
لما لم يمكن ان يصير مبدا للشر وجب ان لا يصدر عنه الا قسمان من هذه الاقسام اى ما لا شرية فيه وما خيريته غالبة لان
ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير وانه قد نقاخر بذلك على تحقيقه ما ذكرنا والا لورد عليه ان صدور الشر
عن الخير المحض لما كان ممتنعا فسواء في ذلك قليله وكثيره ولما اذا قلنا بامتناع الصدور بالذات دون بالعرض فيتساوى
القليل والكثير في ذلك لا امتناع ان يكون ما بالعرض زائدا على ما بالذات او مساويا فليتدبر ثم ان المذكور في حكمة الاشراق
وشرحها ان القول بالنور والظلمة كان طريقة اهل الاشراق من حكماء الفرس وهو رمز على الوجوب والامكان لا انهم

المبدأ الاول اثنان احدهما نور والاخر ظلمة لان هذا لا يقوله عاقل فضلا عن فضلاء فارس الخائضين غمرات العلوم
الحقيقية ولهذا قال النبي صلعم في مدحهم لو كان الدين بالثريا لتناوله رجال من فارس وان هذا الذي يقوله حكماء الفرس
ليس قاعدة كفرة المجوس القائلين بظاهر النور والظلمة وانهما مبدآن اولان لانهم مشركون لا موحدون وليس ايضا الحكما
البابلي الذي كان نصرانيا الذين مجوس الصين والهند بسبب الثنوية القائلون بالهين احدهما اله الخير وخالقه والاخر اله الشر
وخالقه هذا ومنهم في المشهور الفلاسفة القائلون بامتناع ان يصدر عن الواحد الا الواحد وقد مر في مباحث الامور
العامة واما ما قيل انهم انكروا اصل القدرة فلا معنى له لانهم من منكري عمومها لفساده ظ مما مر الآن يكون مراده انهم
منكرون للقدرة بالمعنى المتنازع فيه فليتأمل وانما قلنا في المشهور لان المحققين من الحكماء وان قالوا بالوسائط لكن
لا مؤثر عندهم في الحقيقة الا الله والوسائط لتتميم الجهات الصدور والتأثير لا مؤثرة بالاستقلال كما نبهت في ذلك
كلام بهمنيار في التحصيل حيث قال فان سئلت الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو بريء من كل وجه من معنى ما بالقوة
وهذا هو صفة الاول تعالى لا غير اذ لو كان مفيد الوجود ما فيه معنى ما بالقوة سواء كان عقلا او جسما كان للعدم شركة
في افادة الوجود وكان لما بالقوة شركة في اخراج الشيء من القوة الى الفعل انتهى وتحقيقه ان كل ممكن زوج تركيبي مشتمل على
ما بالقوة ولو بحسب الذات فقط وهو الذي له من جهة ذاته وعلى ما بالفعل وهو الذي له من جهة ذاته وعلى ما بالفعل و
هو الذي له من جهة مبدئه الحقيقي فما يصدر عنه عن الجهة التي هي له من ذاته فان ما له من ذاته ليس الا العدم والقوة فلو
صدر عنه من هذه الجهة شيء لزم كون العدم والقوة مؤثرا في الوجود والفعلية هذا ومنهم النظام واتباعه القائلون
بانه لا يقدر على خلق القبائح لافضائه الى الجهل والسفه تعالى عن ذلك ومنهم القائل بانه لا يقدر على ما علم انه لا يقع لاستحالة
وقوعه وكذا ما علم انه يقع لوجوبه ومنهم الكعبي وامثاله القائلون بانه لا يقدر على مثل مقدور العبد حتى لو حرك جوهرا
الى حيز وحركه العبد الى ذلك الحيز لم يتماثل الحركتان وذلك لان فعل العبد اما عبث وسفه او طاعة او معصية بخلاف فعل الرب
ومنهم الجبائيان واتباعهما القائلون بانه لا يقدر على مقدور العبد والا لزم امكان وقوع الفعل والترك معا في وقت
واحد اذا اختلفا فيهما وامكان وقوع واحد بمؤثرين مستقلين اذا اتفقا في احدهما والجواب عن الكل بعد شبهة الثنوية
والمجوس يحقق من مذهب الحكماء هو ان شيئا مما تمسكتم به على تقدير تمامه لا يدل على امتناع الصدور نظرا الى مجرد القدرة
كما هو المطلوب على غايته ما في ذلك انما هو امتناع الصدور لمانع فلا ينافي امكانه من حيث هو هذا واما منكر عموم القدرة
في المقام الثاني بحسب التفسير الثاني بعد الثنوية والمجوس فالمعتزلة القائلون باستناد افعال العباد اليهم والحكماء
القائلون بوجوب الوسائط في وجود الكثرة عنه تعالى **المسئلة الثانية** في علمه تعالى اتفق جمهور العقلاء في انه تعالى

عالم بذاته وبما سواه من معلولاته فاشار بقوله والاحكام والتجرد واستناد كل شيء اليه الى ثلاثة ادلة العلم الى دليلين مشهورين
اولهما في المشهور للمتكلمين وهو يدل على ثبوت علمه تعالى بافعاله اولا وبواسطة على ثبوت علمه بذاته وانما قلنا في المشهور
لان الحكماء ايضا يستدلون به كما ستعلم وثانيهما للحكماء وهو بالعكس من الاول اعني انه يدل على ثبوت علمه بذاته اولا
وبواسطة على ثبوت علمه بمعلولاته اما الاول فتقريره ان افعاله تعالى محكمة متقنة وكل من كان فعله محكما متقنا فهو
عالم اما الكبرى فبديهية بعد الاستقراء والاختبار فان من رأى خطوطا مليحة او سمع الفاظا فصيحة تنبئ عن معان دقيقة
واغراض صحيحة لم يشك في انها صادرة عن علم وروية لا محالة فان قيل كيف يمكن ادعاء الضرورة في الكبرى مع
استناد جمع من الحكماء العقلاء عجائب خلقة الحيوان وتكون تفاصيل الاعضاء الى قوة عديمة الشعور سموها المصورة
قلنا خفاء الضروري على بعض العقلاء جائز على انهم لم يجعلوا المصورة مستقلة في ذلك بل هم معترفون بكونها مسخرة

تحت ارادة صانع جلت صنعته كما صرح به الشيخ في مواضع من الشفا وسائر كتبه وقد مر في مبحث القوى في مبحث اثبات
الغايات للطبيعيات هذا واما الصغرى فلما في خلق الافلاك والعناصر وانواع الحيوان والنبات والمعادن على انتظام واتساق
من عجائب الصنع وغرائب التدبير وآثار الاتقان والاحكام بحيث تحار فيها العقول والافهام ولا يفي بتفاصيلها الدفاتر
والاقلام على ما يشهد به علم الهيئة والتشريح وعلم الآثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات والى جميع ذلك اشير
في قوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد
موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون فكيف اذا ترقى الى عالم
الروحانيات والمجردات النفسية والعقلية مع ان الانسان لم يؤت من العلم الا قليلا ولم يجد الى كثير منه سبيلا وناهيك
في ذلك قول افضل البشر بعد سيدهم في خطبة من خطب نهج البلاغة وما الذي نرى من خلقك ونعجب له من قدرتك ونصفه
من عظيم سلطانك وما تغيب عنا منه وقصرت ابصارنا عنه وانتهت عقولنا دونه وحالت سواتر الغيوب بيننا وبينه اعظم فمن
فرغ قلبه واعمل فكره ليعلم كيف اقمت عرشك وكيف ذرأت خلقك وكيف علقت في الهواء سمواتك وكيف مددت على مور الماء ارضك
رجع طرفه حسيرا وعقله مبهورا وسمعه والها وفكره حائرا هذا فان قيل ان اريد بالاحكام حسن الصنعة او مطابقة المنفعة
من جميع الوجوه فلا نم ان المخلوقات كذلك اما مطابقة المنفعة فلكثرة ما نشاهد في العالم من الآفات واما حسن الصنعة فلانا
لا ندري ان تركيب السموات والكواكب وابدان الحيوانات على وجه احسن مما عليه الآن ممكن ام لا وان اريد من بعض الوجوه
فلا نم دلالته على العلم فان فعل النائم والساهي بل الجماد قد يستحسن وينفع من بعض الوجوه وان اريد بشيء آخر فلا بد من بيانه
قلنا المراد بحسن الصنعة ومطابقة المنفعة غالبا وعلى سبيل الكثرة دون الندرة وما نحن بصدده كذلك اذ لا ريب في ان ترتيب
السموات والعناصر والكواكب سيما الشمس والقمر ومسيرهما في فلكيهما على وجه يقرب تارة ويبعد اخرى فيتعلق بذلك
الحر والبرد ورطوبة الهواء ويبوسته وكثرة الانداء والامطار وشدة الحر والانضاج للثمار وترتيب النبات وحصول
الامزجة ترتيب مطابق للمنفعة مستحسن الصنعة غالبا وكذا القول في اعضاء الحيوان وما ذكره الاطباء فيها وفي مواضعها
من الحكم اللطيفة فاذا عني بالاحكام مجموع الامور الثلثة فلا يرد فعل الساهي والنائم لكونه نادرا جدا وكذا الحركات
الصادرة من الجمادات اما ان لا يكون كثيرة مستحسنة وان كانت مستحسنة لم يكن مطابقة للمنفعة كذا في نقد المحصل
ولا بد ان نذكر ههنا شيئا مما ذكره الحكما في بيان حكمته تعالى في ترتيب هذا النظام المشاهد وانه في غاية الاتقان
ونهاية الاحكام قال الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد ولما كان علم الاول بنظام الخير في الوجود على الانقص منه وكان
ذلك العلم سببا لوجود ما هو علم به حصل الكل في غاية الاتقان لا يمكن ان يكون الخير الا ما هو عليه ولا شيء مما
يمكن ان يكون له الا وقد كان له فكل شيء من الكل على جوهره الذي ينبغي له فان كان فاعلا ففعله الذي ينبغي وان كان
منفعلا فعلى انفعاله الذي ينبغي وان كان مكانيا فعلى مكانه الذي ينبغي واذا كان الخير فيه هو ان يكون منفعلا
قابلا للاضداد فقوته مقسومة بين الضدين على التبدل اذا كان احدهما بالفعل فهو الآخر بالقوة والذي بالقوة حق ان يصير
بالفعل مرة ولكل ذلك اسباب معدة وما عرض له عن ذلك ان يزول عن كماله بالقسر فان فيه قوة ترده الى الكمال و
جعلت الاسطقسات قابلة للمزج حتى يمكن منها المزاج ويمكن بقاء الكائنات منها بالنوع فان ما امكن بقاؤه بالعدد
اعطي السبب المستبقي له على ذلك وكانت القسمة المعطية توجب ثباتا بالعدد وثباتا بالنوع فوق الكل وجوده وقد رتبت
الاسطقسات مراتبها فاسكن النار منها اعلى المواضع وفي مجاورة ولولا ذلك لكان مكانها في موضع آخر وعند الفلك
الفلك جرم آخر يلزم السخونة لشدة الحركة فتضاعف الحار بالفعل ويقلبان سائر الاسطقسات فيزول العدل

ولما كان

ولما كان يجب ان يتعلق الكائنات التي تبقى بالنوع الجوهر البارد والصلب مكان كل كائن حيث يكون الغالب عليه وجب ان
يكون الارض اكثر بالكم في الحيوان والنبات ومع ذلك فقد كان يجب ان يكون مكانها ابعد من حركات السما وبه فات تلك الحركة اذا
بلغت بتاثير الاجسام غيرها او افسدتها فوضعت الارض في ابعد المواضع عن الفلك وذلك هو الوسط واذا كان الماء يتلو
الارض في هذا المعنى وكان مكانا ايضا لكثير من المكائنات وكان مماسات الارض في الصفو البارد جعل الماء يتلو الارض ثم
الهوا لهذا السبب ولانه يشارك النار في الطبيعة ولما كانت الكواكب اكثر تاثيرها بواسطة الشعاع النافذ عنها خصوصا
الشمس والقمر وكانت هي المدبرة لما في هذا العالم جعل ما فوق الارض من الاسطقسات مشفا لينفذ فيها الشعاع النافذ عنهما
وجعلت الارض ملونة بالغبرة ليثبت عليها الشعاع ولم يحط بها الماء فيستقر عليها الكائنات والسبب الطبيعي في ذلك يبس الارض
وحفظها للشكل الغريب اذا استحال الفشر او اليبس فلا يبقى مستديرا بل مضرسا ويميل الماء الى الغور من اجزائه والاجرام السماوية
لم يخلق بجميع اجزائها كثيفة والا لما نفذ عنها الشعاع بل خلق فيها كواكب ثم لم يجعل الكواكب ساكنة ولا افرز فعلها
في موضع بعينه فيفسد ذلك الموضع ولم يؤثر في موضع اخر فيفسد ذلك ايضا بل جعلت متحركة لينتقل التاثير من موضع الى
اخر ولا يبقى في موضع واحد فيفسد لو كانت الحركة التي نرى لها غير سريعة لفعلت من الافراط والتفريط ما يفعل السكون
ولو كانت حركتها الحقيقية تلك السريعة بعينها للزمت دائرة واحدة وافرط فعلها هناك ولم يبلغ سائر النواحي بل جعلت هذه
الحركة فيها تابعة لحركة مشتملة على الكل ولها في نفسها حركة بطيئة تميل بها الى نواحي العالم جنوبا وشمالا ولولا ان للشمس
مثل هذه الحركة لم يكن شتاء ولا صيف ولا فصول تحول بين منطقتي الحركتين وجعلت الاولى سريعة وهذه بطيئة فالشمس
تميل الى الجنوب شتاء ليستولي على الارض الشمالية البرد ويحتقن الرطوبات في باطن الارض وتميل الى الشمال بعد ذلك صيفا
ليستولي الحرارة على ظاهر الارض ويستعمل الرطوبات في تغذية النبات والحيوان واذا احتقن باطن الارض يكون البرد فاذا
والشمس مالت فتارة تحيل الارض غذاء وتارة تبدد ولما كان القمر يفعل شبيه ما يفعل الشمس من التسخين والتحليل اذا
كان مستديرا قوي النور جعل مجراه في مدته مخالفا لمجرى الشمس فالشمس يكون في الشتاء جنوبية والبدر شماليا لئلا
يعدم السببان المسخنان معا ولما كانت الشمس صيفا على سمت رؤس اهل المعمورة جعل اوجها هناك لئلا يجتمع قرب الحبل
وقرب المسافة معا ويشتد التاثير ولما كانت شتاء بعيدة عن سمت الرؤس جعلت حضيضها هناك لئلا يجتمع بعد الميل
وبعد المسافة فينقطع التاثير وكانت الشمس دون هذا القرب وفوق هذا البعد لما استوى تاثيرها الذي يكون عنها الان
وكذلك يجب ان يعتقد في كل كوكب وفي كل شيء ويعلم انه يجب ينبغي ان يكون عليه انتهى كلام الشيخ قوله وكذلك يجب ان يعتقد الخ
معناه انه لما دل التدبير المعلوم لنا في البعض على علم الفاعل تعالى وان هذا التدبير مسبب عن علم كامل دل ذلك على التدبير
في سائر افعاله تعالى وان لم نعلمه فليتدبر فظهرت الانسدال لا بهذا الوجه غير مختص بالمتكلمين بل هو احرى بالحكماء لان
وجوه الاحكام والاتقان من التدابير الكلية والمنافع الجزئية انما ظهرت بحسن سعيهم وشدة اعتنائهم كما لا يخفى
على المتدبر في علومهم الطبيعية والرياضية فثبت علمه تعالى بافعاله وانها صادرة عنه عالما بمصالحها ومنافعها
فان قيل دليلكم منقوض بما قد يصدر عن الحيوانات العجم من الافعال المحكمة المتقنة في ترتيب مساكنها وتدبير معايشها
كما الكثير من الوحوش والطيور على ما هو في الكتب مسطور وفي ما بين الناس مشهور وكفى في ذلك ما يفعل النحل من
البيوت المسدسات المتساوية بلا مسطر وفرجار واختيارها المسدس الذي هو اوسع من المثلث والمربع والمخمس ولا
يقع بين المسدسات فرج كما يقع بين المدورات وما سواها من المضلعات وهذا لا يعرفه الا الحذاق من اهل الهندسة و
كذلك العنكبوت ينسج تلك البيوت ويجعل لها سدى ولحمة على تناسب هندسي بل الزمع انها ليست من اولي العلم فلنا الانم

انما ليس مزيد وى العلم مطلع الجواز ان يكون بها فقد ما يهتدي الى ذلك بان يلهمها الله تعالى عالمة بذلك اديلهيها هذا العلم
حين ذلك الفعل قال الشيخ في طبيعيات الشفاء من الواجبات يجب البحث وتامل ان الوهم الذي لم يصحبه العقل حال توهمه
كيف ينال المعاني التي في المحسوسات عندما ينال الحس صورها من غير ان يكون شيء من تلك المعاني يحس فنقول ان ذلك للوهم
من وجوه من ذلك الالهامات الفائضة على الكل من الرحمة الالهية مثل حال الطفل ساعة يولد في تعلقه بالثدي
ومثل حال الطفل اذا اقل واقيم فيكاد يسقط من مبادرته الى ان يتعلق ويعتصم بشيء لغريزة جعلها فيه الالهام الالهي واذا
تعرض لحدقته بالقذى بادر فاطبق جفنه قبل فهم ما يعرض له وما ينبغي ان يفعل بحسبه كانه غريزة لنفسه لا اختيار معه وكذلك للحيوانات
الهامات غريزية والسبب في ذلك مناسبات موجودة بين تلك الانفس ومباديها هي دائمة لا تنقطع غير المناسبات التي يتفق
ان يكون مرة وان لا يكون كاستعمال العقل وكخاطر الصواب فان الامور كلها من هناك وهذه الالهامات يقف بها الوهم
على المعاني المخالطة للمحسوسات فيما يضر وينفع فيكون الذئب يحذره كل شاة وان لم تره قط ولا اصابتها منه نكبة وتحذر
الاسد حيوانات كثيرة وجوارح الطير يحذرها سائر الطير ويشنع عليها الطير الضعاف من غير تجربة فهذا قسم ثم ذكر
الاقسام الاخر وفي ما ذكرناه كفاية وعند الاشراقيين ان لكل نوع من الجسمانيات البسائط والمركبات عقلا مجردا هو مدبر
له ذو عناية به يعتني بشأنه ويحفظه اياه ويسمون تلك العقول ارباب الطلسمات والطلسم عندهم عبارة عن النوع الجسماني
فكل من تلك العقول رب لطلسم اي مربي اياه يربي كل فرد منه ويوصله الى كماله ويلهمه ويهديه الى مصالحه وشيخ الاشراق
ناقل لمذاهب افلاطون ومن سبقه من الفلاسفة كهرمس وفيثاغورس وانباذقلس من القول بالمثل الى ذلك وبالجملة فهذا
السؤال مما يؤكد احكام افعاله تعالى واتقانها ويقوي وجه الاستدلال بهما على كمال علمه وتدبيره وعنايته تعالى بالمخلوقات
كما لا يخفى واما ايراد هذا السؤال على سبيل المنع على الكبرى فخارج عن القانون لادعائه الضرورة فيها كما مر واذا ثبت علمه
تعالى بانه الدال على علمه بذاته ايضا لان كل من علم شيئا يمكن ان يعلم انه يعلمه وهذا ضروري وكل ما هو ممكن في حقه تعالى
فهو واجب له لبراءته عن القوة والامكان الخاص فهو يعلم ذاته بالفعل دائما وهو المط قال الشيخ في الاشارات انه قد علمت ان
كل من يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله وذلك عقل منه لذاته فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته
واعترض عليه الامام بان العقول المفارقة ليس فيها شيء بالقوة فهي انما تعقل بالفعل فكان الواجب ان يقول فانه يمكن ان يعقله
بالامكان العام واجاب عنه المص بان الامكان العام يقع على الامكانات البعيدة حتى على دائم العدم من غير ضرورة ولذلك
لم يعبر به الشيخ عن المقصود في هذا الموضع وعبر بالقوة القريبة التي هي العقل بالفعل وهو الذي يقتضي ان يكون للعاقل
ان يلاحظه معقوله متى شاء فالمراد ان كل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل بالفعل متى شاء ان ذاته عاقلة لذلك الشيء وذلك
لان تعقله لذلك الشيء هو حصول ذلك الشيء له وتعقله لكون ذاته عاقلة لذلك هو حصول ذلك الحصول له ولا شك ان حصول
الشيء للشيء لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له اذا اعتبر معتبر فتعقل الشيء يشتمل على تعقل صدور التعقل من المتعقل بالقوة
القريبة فالمشتمل على القوة القريبة هو التعقل لا المتعقل وكون المتعقل بحيث يجب ان يكون له بالفعل ما يكون لغيره بالقوة
نسبته الى ذاته لا ينافي ذلك هذا وللمتكلمين طرق اخر في اثبات علمه تعالى وهو انه تعالى فاعل بالقصد والاختيار كما
مر ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود ويرد عليه منع استدعاء صدور الفعل الاختياري العلم بالمقصود مستندا بصدوره
عن الحيوانات العجم مع خلوها عن العلم وادعاء الضرورة فيه لا يخرج عن اشكال لمكان فعل النائم والساهي ولا فرق بين القليل
والكثير في ذلك اذ لو امتنع صدور الكثير بلا علم امتنع صدور الواحد لامتناع تحقق المشروط بدون تحقق الشرط فدعوى
الموافقة الفرق غير مسموعة والمعروض انه لا دخل للاتقان في هذا الدليل فقول شارح المواقف في توجيهه بعض من شرح

منها

من انها يجوز صدور قليل من المتقن عن قادر غير عالم ولا يجوز صدور كثيره عنه مبني على الخلط كما لا يخفى وقال شارح المقاصد
ان المحققين من المتكلمين على ان طريقة القدرة والاختيار اوكد واوثق من طريقة الاتقان والاحكام لان غاية ما يلزم من الاصحاب
وهو انه لم لا يجوز ان يوجب الباري تعالى موجودا يستند اليه تلك الافعال المتقنة المحكمة ويكون له العلم والقدرة ودفع بان
ايجاد مثل ذلك الموجود وايجاد العلم والقدرة فيه يكون نافيه فعلا محكما بل الحكم فيكون فاعله عالما لا محالة . نعم بيانا انه قادر
مختار اذ الايجاب بالذات من غير قصد لا يدل على العلم فيرجع طريق الاتقان الى طريق القدرة مع انه كاف في اثبات المط وفيه
نظر ومنهم من يتمسك في اثبات علمه تعالى بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع وليس بذلك اذ تصديق الرسل يتوقف على
التصديق بالعلم والقدرة وما قيل من انه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون
المرسل عالما ففيه ان دلالة المعجزة على صدق الرسل يتوقف لا محالة على ان يكون المرسل عالما قادرا فان طلب المعجزة ليس الا لطلب
تصديق الرسل سواء كان من المرسل فلا بد من كونه عالما بالطلب قادرا على التصديق ثم يصح ذلك التمسك في صفة الكلام من غير
لزوم دور فان صدق الرسول لا يتوقف على كون المرسل متكلما لصحة الارسال من غير تكلم بل بان ينصب ما يدل على المراد وقد
يق لعل تمسكهم بالادلة السمعية انما هو في عموم العلم وشموله لجميع الموجودات كلية كانت او جزئية فلا يلزم الدور وفيه
اما الثاني من الدليلين فهو على علمه بذاته وبما سواه وهو المختص بالحكماء فتقريره انه تعالى مجرد عن المادة وغواشيها لان تلك
الغواشي المادية نقص وحاجة وهي ممتنعة عليه تعالى وكل مجرد عاقل لذاته لما مر في مبحث العقل من مسئلة العلم من مباحث
الاعراض وسنفصل ونقول ههنا ان حقيقة العقل انما هو حصول المجرد للمجرد سواء كان بعينه كما في تعقل النفس الناطقة لا معقولها
او بحواش كما في ادراكها لذاتها وكل مجرد قائم بذاته فان ذاته حاصلة لذاته غير فاقد اياها بالضرورة فذاته من حيث انها صادق
عليها انها مجردة حاصلة لمجرد هي معقولة ومن حيث انها مجردة تحصل لها مجرد هي عاقلة فكل مجرد عاقل لذاته ومعقول
لذاته قال الشيخ في التعليقات اذا قلت اني اعقل الشيء فالمعنى ان اثرا منه موجود في ذاتي فيكون لذلك الاثر وجود ولذاتي
وجود فلو كان وجود ذلك الاثر لا في غيره بل بعينه لكان ايضا يدرك ذاته كما انه لو كان وجوده لغيره وادرك الغير انتهى واذا
ثبت ذلك ثبت انه تعالى عاقل لذاته وعالم بها ثم انه تعالى علة لجميع ما سواه لكون جميع ما سوى الله تعالى ممكنات ببرهان التوحيد
على ما سبق ولوجوب انتهاء الحاجة في الممكنات الى واجب الوجود كما مر والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول والمراد بها
ان العلم التام بالعلة اي العلم بجميع جهاتها واعتباراتها اللازمة لها يستلزم العلم بما يلزمها ويجب بها على ما حققناه
فيما مر في مسئلة العلم وقد يقال الحكم بكون الفاعل العالم بذاته عالما بما يصدر عنه بديهي كما قال تعالى الا يعلم من
خلق وهو اللطيف الخبير هذا مثبت كونه تعالى عالما بذاته وبجميع ما سواه من معلولاته اللازمة له باية جهة كانت وهو لا
وهذا الدليل كما يدل على ثبوت علمه تعالى بالموجودات يدل على شمول علمه تعالى بجميع الموجودات ايضا كلية كانت او جزئية
لا يق المعلوم بعلته انما هو بجهة كذا مع كونها معللة بكذا وكل منهما كلي وتقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية فلا
يدل هذا الدليل على علمه بالجزئيات بل الكليات فقط لانا نقول العلم بهيئة العلة كما يدل على العلم بهيئة المع
كذا العلم بخصوصية ذاته وجميع الموجودات بهيئاتها وخصوصياتها مستندة اليه قال في النمط السابع من الاشارات واجب
الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته على ما تحقق ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومن وجوده ويعقل سائر الاشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من
عنده طولا وعرضا وقال المص في شرحها اشار الى احاطته تعالى بجميع الموجودات فذكر انه يعقل ذاته بذاته لكونه عاقلا لذاته
معقولا لذاته على ما تحقق في النمط الرابع ويعقل ما بعده يعني المعلول الاول من حيث هو علة لما بعده والعلم التام
بالعلة التامة يقتضي العلم بالمع فان العلم بالعلة التامة لا يتم من غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها

الدليل الثاني على علمه بذاته وبما سواه

العلة يدل على العلم بخصوصية المع وهو تعالى عالم بخصوصية ذاته

وهذا

وهذا النمط یتضمن العلم بلوازمها التی منها معلولاتها الواجبة بوجوبها وبعقلها سائر الاشیاء التی بعد المعلول الاول من
حیث وقوعها فی سلسلة المعلولیة النازلة من عنده اما طولا کسلسلة المعلولات المترتبة المنتهیة الیه تعالی فی ذلک الترتیب
او عرضا کسلسلة الحوادث التی لا تنتهی فی ذلک الترتیب الیه لکنها تنتهی الیه من جهة کون الجمیع ممکنة محتاجة الیه وهو لعینها
عرضی یتساوی جمیع آحاد السلسلة فیه بالنسبة الیه تعالی انتهی والی هذا اشار بقوله والاخیر عام بخلاف الدلیل الاول فانه
یدل علی علمه تعالی بما علم الانفاق فیه مما علم انه معلول لانه واعلم ان المشهور فی کتب المتاخرین تقریر هذا الدلیل علی انه دلیلان
الاول انه تعالی مجرد وکل مجرد فهو عاقل لذاته ولغیره من المعقولات کما مر فی مبحث العقل والثانی انه عاقل لذاته وذاته علة لما
سواه والعلم بالعلة یستلزم العلم بالمعلول کما مر والشارحون ایضا حملوا کلام المصنف علی ذلک الوجه بما ذکرنا کما لا یخفی علی من
تتبع کتب الشیخ سیما الاشارات بتتبع فحص واتقان وظاهر کلام المصنف وان کان یوهم التثلیث لکن الاظهر عند التدبر خلافه
اذ لیس مجرد استناد الکل الیه دلیل العلم بل بعد الضم الی الدلیل الدال علی علمه بذاته ولذلک حمل بعضهم قوله والاخیر عام علی
ان المراد انه دلیل لعموم العلم والاولی علی تقدیر التثلیث ان یحمل قوله واستناد کل شیء الیه علی احد دلیلین آخرین دالین
علی اصل العلم وعمومه علی ما ذکرهما بعض الاعلام احدهما انه تعالی لما کان مبدأ لجمیع الموجودات التی منها العلماء والعلماء
بذواتهم بلا اشتباه کان عالما بذاته لان الاحق بالوجوب یکون العلة اکمل واشرف من المعلول ثم من کونه تعالی عالما بذاته وذاته مبدأ لجمیع
الموجودات التی منها الصور العلمیة کان مبدأ لانبعاث العلوم علی العلماء فکان عالما بالضرورة اذ فیاض العلوم ومعلمها
اولی بان یکون عالما ثم من کونه عالما مطلقا یعلم کونه عالما بذاته ومن کونه عالما بذاته وذاته مبدأ لجمیع الموجودات ثبت کونه
عالما بجمیع الموجودات ولما اثبت کونه تعالی عالما بذاته وبما سواه اراد ان یجیب عن شبهة المنکرین لعلمه تعالی وهم فرقتان من الاوائل
الاولی من نفی علمه تعالی مطلقا متمسکا بان العلم اما اضافة محضة او صفة ذات اضافة علی ما مر فی مسئلة العلم وعلی التقدیرین
یستدعی نسبة بین العالم والمعلوم والنسبة تستدعی المغایرة بین الطرفین فلا یمکن تحققها حیث لا مغایرة اصلا فلا یمکن ان
یعلم ذاته واذا امتنع علمه بذاته امتنع علمه بما سواه لان علمه بغیره یستلزم علمه بذاته علی ما مر والجواب منع استدعاء النسبة
العلمیة المغایرة الحقیقیة بل المغایرة الاعتباریة کافیة فیها کما فی علمنا بذواتنا والی هذا اشار بقوله والتغایر اعتباری
وتحقیق ذلک فی الشفاء حیث قال الواجب الوجود عقل محض لانه ذات مفارقة للمادة من کل وجه وقد عرفت ان السبب فی ان لا یعقل
الشیء هو المادة وعلائقها لا وجوده واما الوجود الصوری فهو الوجود العقلی وهو الوجود الذی اذا تقرر فی شیء صار
للشیء به عقل والذی یحتمل نیله هو عقل بالقوة والذی نال الفعل بعد القوة هو العقل بالفعل علی سبیل الاستکمال
والذی هو له ذاته هو عقل بذاته وکذلک هو معقول بذاته ولذلک هو معقول محض لان المانع للشیء ان یکون معقولا
هو ان یکون فی مادة وعلائقها وهو المانع عن ان یکون عقلا وقد تبین لک هذا فالبریء عن المادة والعلائق المتحقق بالوجود
المفارق هو معقول لذاته ولانه عقل بذاته وهو ایضا معقول بذاته فهو معقول ذاته فذاته عقل وعاقل ومعقول لا ان
هناک اشیاء متکثرة وذلک لانه بما هو هویة مجردة عقل وبما یعتبر له ان هویته المجردة لذاته فهو معقول لذاته وبما یعتبر
له ان ذاته له هویة مجردة فهو عاقل ذاته فان المعقول هو الذی ماهیته المجردة لشیء والعاقل هو الذی له ماهیة مجردة لشیء
ولیس من شرط هذا الشیء ان یکون هو او آخر بل الشیء مطلقا اعم من هو او غیره فالاول باعتبار ذلک ان له ماهیة مجردة لشیء هو عاقل و والشیء معلوم
باعتبار ذلک ان ماهیته المجردة لشیء هو معقول وهذا الشیء هو ذاته فهو عاقل بان له الماهیة المجردة التی لشیء هو ذاته ومعقول بان
ماهیته المجردة هی لشیء هو ذاته وکل من تفکر قلیلا علم ان العاقل یقتضی شیئا معقولا وهذا الاقتضاء لا یتضمن ان ذلک الشیء
هو او آخر ثم قال فقد فهمت ان نفس کونه معقولا وعاقلا لا یوجب ان یکون اثنین فی الذات ولا اثنین فی الاعتبار ایضا

فلذا لیس

فانه ليس بمحصل الامرين الا اعتبار ان مهية مجردة لذاته وانه مهية مجردة وانها لها وبهما تقديم وتاخير في ترتيب المعاني
والفرض المحصل شيء واحد بلا قسمة فقد بان ان كونه عاقلا ومعقولا لا يوجب فيه كثرة البتة انتهى الثانية من ينفي علمه بغيره
مع كونه عالما بذاته متمسكا بان العلم صورة مساوية للمعلوم ومرتسمة في العالم كما مر في مسئلة العلم وصور الاشياء المختلفة
مختلفة على ما مر هناك ايضا فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات الاحدية وكونها قابلة لتلك الصور وفاعلة
لها لوجوب استنادها اليها لامتناع ان يكون تعالى محتاجا في ما هو كمال له الى غيره قال المص في شرح رسالة العلم ان هذين
المذهبين مذكوران في كتب المذاهب والآراء منقولان عن القدماء والجواب يستدعي تمهيد مقدمة هي ان العلم على قسمين
حصولي وحضوري لان العلم عبارة عن حصول المعلوم لما من شانه ان يكون عالما وهو المجرد القائم بذاته وذلك الحصول
قد يكون بارتسام صورة المعلوم في العالم حيث لا حصول لذاته لديه كما في علمنا بما تجرد وابناء نوعنا والصور المرتسمة منا
وقد يكون بحصوله بنفس ذاته عند العالم من غير حاجة الى ارتسام فيه وقيامها به وذلك كما للمعلول عند العلة فان حصوله
عندها لا يتوقف على ارتسام صورته فيها بل يكفي فيه حصوله بنفس ذاته لديها اذ لا انفكاك بين ذات العلة وذات المعلول
في الوجود فحيثما وجدت العلة وجد المعلول معها غير منفك عنها وهذا معنى حصوله لها فاذا كانت العلة مجردا قائما بذاته فهي
عالمة بمعلولاتها كما انها عالمة بذاتها لكونها غير فاقدة اياه كما انها غير فاقدة لذاته وما مر في مسئلة العلم كان من احكام
العلم الحصولي لكونه من الكيفيات النفسانية والبحث هناك كان عنها دون العلم الحضوري واذا ثبت ذلك ثبت انه لا يستدعي العلم صورة
مغايرة للمعلومات عنده تعالى مرتسمة فيه لكونه تعالى علة لذوات المعلومات غير فاقدة اياها فيكفي في علمه تعالى بها الحصول وانما
لديه وحضورها عنده لان نسبة الحصول اي حصول المعلومات المعلولة له تعالى في كونها حصولا اليه تعالى اشد من نسبة حصول الصور
المعقولة لنا الحاصلة في انفسنا الينا لكون تلك المعلومات معلولة له تعالى وصادرة عنه بدون مشاركة من غيره وكون هذه
الصور صادرة عنا ومعلولة لنا بمشاركة من غيرنا لكون انفسنا قابلة لها فقط واما العلة الفاعلة لها المفيضة اياها
فهي خارجة عن انفسنا لا محالة فحصول الصور لنا حصول للقابل وهو بالامكان وحصول المعلومات له تعالى حصول للفاعل المستقل
وذلك بالوجوب ولا شك في كون الوجوب اشد من الامكان فاذا كان الحصول هو حقيقة العلم وكان حصول المعقولات لنا علما
كان حصول المعلومات له تعالى علما بالطريق الاولى فثبت ان علمه تعالى بالاشياء لا يتوقف على ارتسام صورها فيه ليلزم التكثر في
ذاته الاحدية وكونها فاعلة وقابلة واعلم ان هذا الكلام من المص مع كونه جوابا عن الدليل المذكور اشارة الى ما
هو مختاره في كيفية علمه تعالى بالاشياء فان للحكماء فيها اختلافا ولا باس بان نفصل المقام ونبسط في الكلام وناتي بتمام الحق
في هذا المرام فنقول اختلف الحكماء في كيفية علمه تعالى بالاشياء الى خمسة مذاهب الاول مذهب نسب الى ثالس الملطي وهو ان علمه
تعالى بالاشياء انما هو بصور زائدة على الاشياء مطابقة لها قائمة بذاته تعالى الثاني مذهب ثالس الملطي وهو ان علمه تعالى بالاشياء
زائدة عليها مطابقة قائمة بذات المعلول الاول لا بذاته تعالى كما نقل عنه في كتاب الملل والنحل انه قال ان القول الذي لا مرد
له هو ان المبدع ولا شيء مبدع فابدع الذي ابدع ولا صورة له عنده في الذات لان قبل الابداع انما هو فقط فليس يقال ح
جهة وجهة حتى يكون هو صورة او حيث وحيث حتى يكون هو ذا صورة والوحدة الخالصة تنافي هذين الوجهين وهو يؤيس
ما ليس بآيس واذا كان هو مؤيس الايسات فالايسات ليس لا من شيء متقادم فمؤيس الاشياء لا يحتاج ان يكون عنده صورة
قال وايضا فلو كانت الصورة عنده فكانت مطابقة للموجود الخارج ام غير مطابقة فان كانت مطابقة فتتعدد الصور بتعدد
ولكن كلياتها مطابقة للكليات وجزئياتها مطابقة ويتغير بتغيرها كما يتكثر بتكثرها وكل ذلك محال لانه ينافي الوحدة
الخالصة وان لم يطابق الموجود الخارج فليست اذن صورة انما هو شيء آخر ثم قال لكنه ابدع العنصر الذي فيه صور الموجودات

والمعلومات كلها وانبعث من كل صورة موجودة في العالم على المثال الذي في العنصر الاول محل الصور ومنبع الموجودات هو ذات العنصر وما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسي الا وفي ذات العنصر صورة له فالوا ومن كمال الاول الحق انه ابدع مثل هذا العنصر فما يتصور العامة في ذاته تعالى ان فيها الصور يعني صور المعلومات فهو في مبدعه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا نوحدانيته وهويته عن ان يوصف بما يوصف مبدعاته الثالث المذهب المنسوب الى افلاطون وهو ان تلك الصور قائمة بذاتها وقد اتفقوا على بطلانها اذ لا معنى لكون الصور العلمية قائمة بذاتها الا انها لا في محل ولا في موضوع لانها موجودات ظلية لا عينية وقد بالغ الشيخ في الشفاء في ابطال المثل والتعليميات بما لا مزيد عليه بل اوجب اكثرهم تاويلها واحسن التوجيهات انها عبارة عن ارباب الطلسمات وهي الجواهر العقلية العرضية المدبرة كل منها لنوع من الانواع المادية الجسمانية المسماة عندهم بالطلسمات وهذه المذاهب الثلثة مشتركة في كون علمه تعالى بالاشياء بصورها المطابقة لها وهذا العلم المسمى بالعلم الحصولي الاول منها بالحصول الرابع مذهب فرفوريوس ومن تبعه من المشائين وهو القول باتحاده تعالى مع المعقولات بناء على مذهبهم من القول باتحاد العاقل والمعقول على ما مر في مسئلة العلم من الاعراض مستقصى الخامس مذهب صاحب الاشراق وهو القول بالعلم الحضوري الاشراقي وقد استفاده بزعمه في خلوة اللذة وفيه عن روحانية ارسطاطاليس في التلويحات كنت زمانا شديد الاشتغال كثير الفكر والرياضة وكان يصعب علي مسئلة العلم وما ذكر في الكتب لم ينقح لي فوقعت ليلة من الليالي خلسة في شبه نوم لي فاذا انا بلذة غاشية وبرقة لامعة ونور شعشعاني مع تمثل شبح انساني فرايته فاذا هو غياث النفوس وامام الحكمة المعلم الاول على هيئة اعجبتني وابهة ادهشتني فتلقاني بالترحيب والتسليم حتى زالت دهشتي وتبدلت بالانس وحشتي فشكوت اليه من صعوبة هذه المسئلة فقال لي ارجع الى نفسك ينحل لك فقلت وكيف قال انك تدرك لنفسك فادراكك لذاتك بذاتك او بغيرها فيكون لك اذا قوة اخرى او ذات تدرك ذاتك والكلام عائد وظاهر استحالته واذا ادركت ذاتك بذاتك باعتبار اثر في ذاتك فقلت بلى قال فان لم يطابق الاثر ذاتك فليس صورتها فما ادركتها فقلت فالاثر صورة ذاتي قال صورتك لنفسك مطلقة او متخصصة بصفة اخرى فاخترت الثاني فقال كل صورة في النفس هي كلية وان تركبت ايضا من كليات كثيرة فهي لا تمنع الشركة لنفسها وان فرض منعها ذلك فلمانع اخر وانت تدرك ذاتك وهي مانعة للشركة بذاتها فليس هذا الادراك بالصورة فقلت ادرك مفهوم انا فقال مفهوم انا من حيث هو مفهوم انا لا يمنع وقوع الشركة فيه وقد علمت ان الجزئي من حيث هو جزئي لا غير كلي وهذا وانا ونحن وهو لها معان كلية من حيث مفهوماتها المجردة دون اشارة جزئية فقلت فكيف اذا قال فلما لم يكن علمك بذاتك بقوة غير ذاتك فانك تعلم انك المدرك لا غير ولا باثر غير مطابق ولا باثر مطابق فذاتك هي العقل والعاقل والمعقول فقلت زدني فقال الست تدرك بدنك الذي تتصرف فيه ادراكا مستمرا لا تغيب عنه فقلت بلى قال بحصول صورة شخصية في ذاتك وقد عرفت استحالته فقلت لا بل على اخذ صفات كلية قال وانت تحرك بدنك الخاص وتعرفه بدنا خاصا جزئيا وما اخذت من الصورة نفسها لا يمنع وقوع الشركة فيها فليس ادراكك لها ادراكا لبدنك الذي لا يتصور ان يكون مفهومه لغيره ثم انك قرات في كتبنا ان النفس تتفكر باستخدام المفكرة وهي تفصل وتركب الجزئيات وترتب الحدود الوسطى والمتخيلة لا سبيل لها الى الكليات لانها جزئية فاذا لم يكن للنفس اطلاع على الجزئيات فكيف تركب مقدماتها وكيف تنتزع الكليات من الجزئيات وفي اي شيء تستعمل المفكرة للعلم بالنتيجة ثم المتخيلة حينئذ كيف تدرك نفسها والصورة المأخوذة عنها في النفس كلية وانت تعلم تخيلك وهمك الشخصيين الموجودين ودريت ان الوهم ينكرها فلتستفد شكرا جزاك الله عن زمرة اهل العلم خير الجزاء قال واذا دريت انها تدرك لا باثر يطابق ولا بصورة فاعلم ان التعقل حضور الشيء للذات المجردة عن المادة وان شئت قلت عدم غيبته عنها وهذا اتم لانه يعم ادراك الشيء لذاته ولغيره اذ الشيء لا يحضر لنفسه ولكن لا يغيب عنها اما النفس فهي مجردة غير غائبة عن ذاتها فبقدر تجردها ادركت

[margin] في نسخة

[margin] ... في الجزئيات ... المتخيلة ... لانها ... في نفسها ... تنفصل

ذاتها وعلمها

ذاتها وما غاب عنها اذا لم يكن لها استحضار عينية كالسماء والارض ونحوهما فاستحضر صورته اما الجزئيات ففي قوى حاضرة
لها واما الكليات ففي ذاتها اذ من المدركات صورة كلية لا ينطبع في الاجرام والمدرك هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عن
الصورة وان قيل للخارج انه مدرك فذلك بقصد ثان وذاتها غير غائبة عن ذاتها ولا بدنها جملة ما ولا قوى لبدنها جملة
ما وكان الخيال غير غائب عنها فكذا الصور الخيالية فيدركها النفس لحضورها الا لتمثلها في ذات النفس ولو كان تجردها اكثر
لكان الادراك بذاتها اكثر واشد ولو كان تسلطها على البدن اشد كان حضور قواها واجزائها لها اشد ثم قال اعلم
ان العلم كمال للموجود من حيث مفهومه لا يوجب تكثرا فيجب للواجب وجوده لانه كمال الموجود من حيث هو موجود ولا يوجب تكثرا فلا
يمتنع والممكن العام على واجب الوجود يجب له اذ لا يمكن بالامكان الخاص شيء عليه فوجب فيه جهة امكانية فيتكثر ثم قال فواجب
الوجود ذاته مجردة عن المادة وهو الوجود البحت والاشياء حاضرة له على اضافة مبدئية تسلطية لان الكل لازم ذاته فلا يغيب عنه
ذاته ولا لازم ذاته وعدم غيبته عن ذاته ولوازمه مع التجرد عن المادة هو ادراكه كما قررناه في النفس ورجع الحاصل في العلم
كله الى عدم غيبة الشيء عن المجرد عن المادة صورة كانت او غيرها فالاضافة جائزة في حقه تعالى وكذا السلوب لا يخل بوحدانيته
تكثر اسمائه بهذه السلوب والاضافات ولو كان لنا على غير بدننا سلطنة كما على بدننا ادركناه كادراك البدن كما سبق من
غير حاجة الى صورة فتبين من هذا انه بكل شيء محيط وادراكه لعدم الوجود هو نفس الحضور له والتسلط من غير صورة ومثال ثم قال
كما انه في العلم هذا انتهى كلام التلويحات وقال في حكمة الاشراق كما تبين بعضه على قاعدة الاشراق ان الابصار ليس من شرطه انطباع
شبح او خروج شيء بل يكفي عدم الحجاب بين الباصرة والمبصر فنور الانوار ظاهر لذاته على ما سبق بيانه في كل مجرد وغيره ظاهر
له فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض اذ لا يحجبه شيء عن شيء فعلمه وبصره واحد وقال البعض علمه بذاته هو كونه نورا
لذاته وظاهرا لذاته وعلمه بالاشياء كونها ظاهرة له اما بانفسها او بمتعلقاتها التي هي مواضع الشعور المستمر للمدبرات
العلوية وذلك اي علمه بالاشياء اضافة لكونه عبارة عن ظهور الاشياء له وعدم الحجاب لشيء والذي يدل على ان هذا القدر
اي ظهور الاشياء له كاف في علمه بها هو ان الابصار انما كان بمجرد اضافة ظهور الشيء للمبصر مع عدم الحجاب فاضافته تعالى الى كل ظاهر
له ابصار وادراك له وتعدد الاضافات العقلية التي له الى الاشياء الكثيرة لا يوجب تكثرا في ذاته انتهى كلام حكمة الاشراق و
المص هو هذا المذهب كما اشرنا اليه قال في شرح رسالة العلم والحق انه ليس من شرط كل ادراك ان يكون بصورة ذهنية
وذلك لان ذات العاقل انما يعقل نفسه بعين صورته التي بها هي هي فالمدرك للصورة الذهنية انما يدركها بعين
تلك الصورة لا بصورة اخرى والا لتسلسل ولزم مع ذلك ان يجتمع في محل واحد صورتان متساويتان في الماهية مختلفتان بالعدد وذلك محال فاذن
انما يحتاج في الادراك الى صورة المدرك اما الاحتياج الى صورة ذهنية فقد يكون لان المدرك غير حاضر عند المدرك وعدم
الحضور يكون اما لكون المدرك غير موجود اصلا او لكونه غير موجود عند المدرك الذي يكون بحيث لا يصل اليه الادراك الشيء
وذلك انما يكون بسبب شيء من الموانع العائدة اما الى المدرك نفسه او آلة الادراك او اليهما جميعا ثم قال واما ادراك الاول
تعالى اما الذات فيكون بعين ذاته لا غير ويتحد هناك المدرك والمدرك والادراك ولا يتعدد الا بالاعتبار ان تستعملها
العقول واما المعلولات القريبة فيكون باعيان ذوات تلك المعلولات اذ لا يتصور هناك عدم حضور بالمعاني المذكورة
ثم ويتحد هناك المدركات والادراكات ولا يتعددان الا بالاعتبار ويغايرهما المدرك واما المعلولات البعيدة كالماديات
والمعدومات التي من شانها امكان ان يوجد في وقت او يتعلق بموجود فيكون بارتسام صورها المعقولة في المعلولات القريبة
التي هي المدركات لها اولا وبالذات وكذلك الى ان ينتهي الى ادراكات المحسوسات بارتسامها في الات مدركها وذلك لان الموجود
في الحاضر حاضر والمدرك للحاضر يدرك لما يحضر معه فاذن لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر منها ولا اكبر

ولا اكبر فيكون ذاته معلولا لانه مرتسمة بجميع الصور وهي التي يعبر عنها تارة بالكتاب المبين وتارة باللوح المحفوظ ويسميها
الحكماء بالعقول الفعالة ولا يلزم على هذا التقدير شيء من المحالات المذكورة والمذاهب الشنيعة انتهى كلامه وسنعطيك تلك المحالات
والشنايع عن قريب قال في شرح الاشارات العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج
ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها
او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل
ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك بل انما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة على سبيل التركيب واذا
كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه
ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها بل انما كان كونك
محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه اخر
غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء
لقابله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان تكون هي حالة
فيه ثم قال وقد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت
ان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير
تغاير فيقتضي كون احدهما مباينا للاول والثاني متقررا فيه فكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه
في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستأنفة تحل ذات الاول تعالى عن ذلك
ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صورها فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول
للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع
تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيانها تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال
من المحالات المذكورة انتهى كلام شرح الاشارات وفيه وجوه من البحث فان قياس الصادر المباين بتلبيس بهذه المثابة وكذا قياس
الصادر عن العاقل لذاته في عدم الحاجة الى صورة زائدة على العاقل لذاته في ذلك قياس مع الفارق فان العاقل انما لا يحتاج
في ادراك ذاته الى صورة زائدة لمكان الاتحاد واما الصادر المباين فتلبيس بهذه المثابة وكذا قياس الصادر عن العاقل لا
على الصورة الحاصلة في النفس المشار اليها فان الصورة الحاصلة انما لا يحتاج الى صورة اخرى لان الحصول هناك متحقق بالقيام
وهو كاف في العلم بخلاف الصادر المباين والحاصل ان الحصول الذي يكفي في تحقق العلم على ما هو المسلم انما هو الحصول المتحقق
في ضمن الاتحاد والقيام وكفاية مطلق الحصول على اي نحو كان في ذلك فمم وعلى من يدعيه الاثبات وسيما ما يتضح بحقيقته ذلك
ومما ذكرنا يظهر ما في قوله ولا تظنن الخ ايضا الى غير ذلك واما مذهب نكيمانيس فهو من فلاسفة الاسلام مختار معلمهم ابو
نصر وتبعهم ابن سينا وهو مختار ارسطو بل افلاطن ايضا كما صرح به الفارابي في كتاب الجمع بين الرأيين واول كلام في الميل
الى ذلك اما الشيخ الرئيس فقال في الهيات الشفاء في فصل نسبة المعقولات اليه تعالى ليس كون علمه تعالى بالاشياء بصورها العقلية
لا باعيانها الخارجية بهذه العبارة ولا تظن ان الاضافة العقلية اليها اضافة اليها كيف ما وجدت والا لكان كل صورة
في مادة من شان تلك الصورة ان تعقل بتدبيرها من تجريد غيره يكون هو عقلها بالفعل بل بهذه الاضافة اليها وهي بحال معقولة
ولو كانت من حيث وجودها في الاعيان لكان انما يعقل ما يوجد كل وقت فلا يعقل المعدوم منها في الاعيان الى ان يوجد فيكون
لا يعقل من نفسه انه مبدأ ذلك الشيء على ترتيبه الا عند ما يصير مبدأ فلا يعقل ذاته لان ذاته من شانها ان يفيض عنها كل

[illegible]

لا بصورة الوجود

امام

وجود

وجود وادراكها من حيث شانها انها كذا موجبة لادراك الاخر وان لم يوجد فيكون العالم الربوبي محيطا بالوجود الحاصل
والممكن ويكون لذاته اضافة اليها من حيث هي معقولة لا من حيث لها وجود في الاعيان ثم اشار الى اختيار كون علمه تعالى بالاشياء بالصور
الحاصلة في ذاته حيث قال فما ملخصه فبقي لك النظر في حال وجودها معقولة انها تكون موجودة في ذات الاول على انها اجزاء
ذاته او على انها كاللوازم التي تلحقه او يكون لها وجود مفارق لذاته ولذات غيره او من حيث هي في عقل او نفس اذا عقل
الاول هذه الصور ارتسمت في ايهما كان فيكون ذلك العقل او النفس كالموضوعة لتلك الصور المعقولة وتكون
معقولة له على انها اضافية ومعقولة للاول على انها عنه ويعقل الاول منها انه مبدؤها فتجعل هذه المعقولات
اجزاء ذاته عرض التكثر في ذاته تعالى وان تجعلها لواحق ذاته عرض لذاته ان لا يكون من جهتها واجب الوجود لملاصقته
ممكن الوجود وان تجعلها امورا مفارقة لكل ذات عرضت الصور الافلاطونية وان تجعلها موجودة في عقل ما او نفس
ما عرض انه لما كانت تلك الاشياء المرتسمة في ذات الشيء من معلولات الاول لقد دخل في جملة ما الاول يعقل ذاته
مبدء له فيكون صدورها عنه لا على انه اذا عقله خيرا وجد لانها نفس عقله للخير او بديهة الامر لانه يحتاج ان يعقل انها
عقلته وكذا الى ما لا نهاية وذلك محال وهي نفس عقله للخير فاذا قلنا انما عقلها وجدت ولم يكن معها عقل للخير ولم يكن
وجودها الا انها معقولة فانما تكون كانا قلنا لانه عقلها لعقلها او لانها وجدت عنه وجدت عنه فينبغي ان نجتهد جهدك
في التخلص عن هذه الشبهة ونتحفظ ان لا يتكثر ذاته ما خوذة ولا نبالي ان يكون ذاته ملحوظة مع اضافة ما ممكنة
الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها ونعلم ان العالم الربوبي عظيم جدا
انتهى فقوله ولا نبالي الخ صريح في اختيار هذا الشق واما بيان عدم المبالاة بلزوم كون ذاته تعالى من هذه الجهة ممكنة
الوجود فستجيء ثم ليظهر لك ان من لم ينظر الى هذا الكلام من الشيخ في الشفا مع تيسره استنكار هذه الصور وتوهم محض
قال ايضا اعلم ان المعنى المعقول قد يوجد من الشيء الموجود كما عرض ان اخذ من الفلك بالرصد الحس صورته المعقولة و
قد تكون الصورة المعقولة غير ماخوذة من الموجودة بل بالعكس كما انا نعقل صورة بنائية نخترعها ثم تكون تلك الصورة
المعقولة محركة لاعضائنا الى ان نوجدها فلا يكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها فوجدت ونسبة الكل الى
العقل الاول الواجب الوجود هو هذا فانه يعقل ذاته وما يوجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفية كون الخير في الكل فتتبع صورته
المعقولة صورة الموجودات على النظام المعقول عنده لا انها تابعة اتباع الضوء للمضيء والاسخان للحار بل هو عالم
بكيفية نظام الخير في الوجود وانه عنه وعالم بان هذه العالمية يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيرا ونظاما
ثم قال ولا تظن انه لو كانت للمعقولات عنده صور وكثرة كانت كثرة الصور التي يعقلها اجزاء لذاته وكيف وهي تكون
بعد ذاته لان عقله لذاته ذاته ومنه يعقل كل ما بعده فعقله لذاته علة عقله ما بعد ذاته فعقله ما بعد ذاته معلول عقله لذاته على
ان المعقولات لا النفسانية وانما له اليها اضافة المبدء الذي يكون عنه لا فيه بل اضافات على الترتيب بعضها قبل بعض
وان كانت معا لا يتقدم ويتاخر في الزمان فلا يكون هناك انتقال في المعقولات وقال في التعليقات تعلق الاول
بعرفه كل شيء من ذاته لا على ان تكون الموجودات علة لعلمه بل علمه علة لها مثلا ان يكون البناء يبدع في الذهن صورة
بيت مبنية على ما هو في الذهن فلولا تلك الصورة المصورة من البيت في الذهن لم يكن للبيت وجود فلم تكن صورة البيت
علة لعلم البناء بل الامر بالعكس وما كان بخلاف ذلك فانه كالسماء التي هي علة لعلمنا بها فان موجودها علة
لعلمنا وقياس الموجودات الى علمها كقياس الموجودات التي تستنبطها بالافكار ثم يوجدها فان الصور الموجودة من
خارج علتها الصورة المبدعة في اذهاننا ولكن الباري لم يكن يحتاج الى استعمال آلة واصلاح مادة بل كما يتصور

موجودة

وعقله ما بعد ذاته علمه تعالى فيكون من شيء [illegible]

والصور التي بعد ذاته انما هي معقولة على نحو المعقولات العقلية

يجب

يجب وجود الشيء بحسب التصور واما نحن فنحتاج مع التصور الى استعمال الالات ونحتاج الى شوق الى تحصيل ذلك المتصور
وطلب لتحصيلها فالاول غني عن كل هذا لتعلق مشيته بطاعة المواد والموجودات التصورية بان تتصور شيئا فاذا حصل
منا الاجماع لطلبه انبعثت القوة التي في العضلات الى تحريك تلك الالات وهذا معنى قوله جل وعلا كن فيكون فتعلق
العلم هو حصول صور المعلومات في النفس وليس نعني به ان تلك الذوات تحصل في النفس بل اثارها ورسوم وصور الموجودات
مرتسمة في الباري اذ هي معلولات وعلمه بها سبب وجودها وقال في رسالة مسئلة البرا اعلم ان المعلوم ليس هو الصور
الموجودة في الخارج وجودا عينيا لانه لو كان كذلك لكان كل موجود وجودا عينيا معلوما ولكنا لا نعلم المعدوم لكنا
نحكم عليه حكما صادقا كما نحكم على الخلا بانه غير موجود فلو لم يكن متصورا لنا لم نحكم عليه بشيء وايضا لو كان المعدوم غير
متصور لم يتحقق الكذب في الاقوال لان قولنا هذا الكلام كذب معناه انه ليس له في الوجود الخارجي مطابق فلو كان كل
متصور في الذهن معبرا عنه بعبارة امرا موجودا في الاعيان لما كان لقولنا ان هذا الكلام كذب معنى بل كانت الاقوال كلها
صادقة اذ لها مطابق في الوجود الخارجي فقد تبين بيانا واضحا ان المعلوم ليس هو الموجود في الاعيان بل ذلك
معلوم بالضرورة والقول في المحسوس ايضا هكذا ولا ايضا اثر يحصل من حصول المعلوم في الاذهان والدليل عليه
انه لو كان اثر يحصل مثله لم يخل الامر اما ان يكون لهذا الاثر حصول بنفسه او لا فان كان الثاني لم يحصل العلم لانه بل
كان الذهن كما كان قبل حصول صورة المعلوم وان كان الاول فاي فرق بين الحصول الاول والثاني فان لم يكن العلم
هو حصول الصورة الاولى بل اثر يحصل منه ولهذا الاثر ايضا حصول فيجب ان لا يكون العلم هو نفس حصول الصورة الثانية
وبنيه فيبقى ان العلم هو حصول الصورة المعلومة وهو مثال مطابق للامر الموجود في الذهن وهذا امر مطرد في العلم
القديم والعلوم الحادثة ثم قال واعلم ان العلم ينقسم قسمين احدهما ما هو حادث من وجود الشيء مثل علمنا بالفلك
وثانيهما علم حادث منه وجود الشيء مثل علم البانى بالبنا قبل وجود البناء وعلم البارى تعالى من قبيل القسم الثاني
لانه متقدم على وجود المعلولات وقد قلنا ان العلم هو هو نفس مثل المعلومات وصورها الاثر يحصل منها واذا كانت
صور المعلومات حاصلة عنده قبل ان ابدعها واوجدها اذ لما ثبت تقدمها على المعلومات ولم يكن هي نفس الموجودات
الخارجية ولم يجز ان يكون في موضوع مفارق لذات البارى عز اسمه لانه يحتاج الى سبب لكونه في ذات ذلك الشيء
فان كان السبب ذات البارى تعالى كان ذلك المسبب الذى هو صورة تلك الموجودات قبل كونه في ذلك الموضوع موجودا
اذ قلنا ان مثل ذلك العلم متقدم على ذوات الموجودات الخارجية فان كان ذلك العلم المتقدم عليه في موضوع
مفارق وايضا لذات البارى كان الكلام باقيا وهكذا الى غير النهاية فيبقى الامر ويلزم التسلسل من وجه اخر ايضا وهو
ان العلم المتقدم على كون هذه الصورة في موضوع هو وجود تلك الصور فيلزم ان يكون علم قبل علم او وجد فوجد وهذا
مح لانه يؤدى الى ان لا يكون الشيء معلوما البتة واما ان يكون صور تلك الاشيا اجزاء ذاته تعالى وهذا يؤدى الى تكثر
في ذات الاحد الحق تعالى عن ذلك علوا كبيرا فتعين الا ان يكون لوازم الذات اذ لما ثبت وجود تلك الصور وتقدمها وثبت انها غير
الموجودات الخارجية وغير موجودة في موضوع اخر وبطل ان يكون موجودة مفارقة للموجودات الخارجية وللموضوع الاخر
ولذات البارى عز اسمه فيكون في صقع من الربوبية على ما عنى من المثل الافلاطونية المرتقية في موضعها وثبت انها ليست
عين الذات الاحد الحق بل هي غيره فبقى انه لازم الذات اذ بطل سائر الاقسام فلا بد من تعيين هذا الباقي وان لم تدرك
حقيقة هذا فلا باس لان خطو العلم اضيق من ان يكون له الى مثل ذلك الجناب العالي مطمح النظر لا سيما في ذات الغريزة فلا تلتمس
من نفسك شيئا عجز عنه الملائكة المقربون والانبياء المرسلون انتهى ملخصا وقال في الاشارات ما محصول ان ادراك

في ان العلم هو نفس حصول الصورة في الاذهان

الشيء مطـ

الشئ منا سوا كان بالذات او لا هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك حاضرة عنده مانع الادراك سوا كان ذاته او الذي فان
كان تلك الحقيقة نفس حقيقة الشئ الخارج عن المدرك والذي كان حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان مثل كثير من الاشكال
الهندسية بل كثير مما لا يمكن وجوده من الامور الفرضية غير متحققة اصلا ممتنع تعلق الادراك بها فقد ينبغي ان يكون مثال
حقيقته مرتسما في ذات المدرك والذي غير مباين لهما وقال ايضا بعد ابطال اتحاد العاقل مع المعقول على ما مر في مسئلة العلم
فيظهر لك من هذا ان كل ما يعقل فانه ذات موجودة يتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شئ في شئ اخر ثم قال ولعلك تقول
ان كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض ثم قد سلمت ان واجب الوجود يعقل كل شئ فليس واحدا حقا بل هناك
كثرة فنقول انه لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا لذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة
لا داخلة في الذات مقومة وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم اضافية او غير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة
اسما لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته انتهى والمراد من الترتيب ما بينه في التعليقات حيث قال الاول هو سبب في لزوم
المعلومات له ووجوبها عنه لكن على ترتيب وهو ترتيب السبب والمسبب فانه مسبب الاسباب وهو سبب معلوماته فيكون
بعض الشئ مقدما علمه له على بعض فيكون بوجه ما علة لان عرفنا الاول معلول لها وبالحقيقة فانه علة كل معلوم و
سبب كل علم ان شئ مثال ذلك انه علة لان عرف العقل الاول ثم ان العقل الاول هو علة لانه عرف لازم العقل الاول فهو
وان كان سببا لان عرفنا الاول ولوازمها فبجهة ما صار العقل الاول علة لان عرف لوازم العقل الاول انتهى ثم
ان المص في شرح الاشارات رد على الشيخ فقال لا شك في ان القول بتقرر لوازم الاول في ذاته نعم قول بكون الشئ قابلا
وفاعلا معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة
تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط
الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكما والقدما القائلون بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام
الصور المعقولة بذاتها والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل والمعقول انما ارتكبوا تلك المحالات تحرزا من التزام هذه المعاني
انتهى اقول وبالله التوفيق قد حققنا فيما مر من مباحث العلة والمعلول ان المراد من القبول في قولهم الواحد لا يكون فاعلا
وقابلا هو القبول الانفعالي اعني القبول من الغير فان القابل يجب ان يكون عريا في حد ذاته عن المقبول والفاعل لا يمكن ان يتعرى
في حد ذاته عن المفعول ضرورة ان المفعول فائض عنه وصادر عنه ويمتنع انفكاك الشئ عن العاري عن ذلك الشئ وكذا
يمتنع قبول الشئ من الغير ما لا يتعرى في حد ذاته عنه وهذا معنى قولهم في الاستدلال على هذا المطلب ان نسبة الفاعل
الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان فلو اجتمعا في شئ واحد لزم اجتماع الوجوب والامكان في
شئ واحد من جهة واحدة واما قبول الشئ المقبول عن نفسه فلا يستلزم تعريه عنه في حد ذاته بل يمتنع ذلك فيه فلا
بأس في كونه مفعولا لذلك الشئ كما هو مقبول له وهذا معنى قول الشيخ ان عاقليته تعالى لهذه المعقولات انما هو لكونها
صادرة عنه لا لكونها حاصلة فيه وذلك لان المتبادر من الحصول في الشئ هو ان يكون حاصلا فيه من غيره لا من ذاته
قال في الشفا في فصل سابق على الفصل المذكور وليس يجوز ان يكون واجب الوجود يعقل الاشيا من الاشيا والا فذاته
اما متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالاشيا واما عارضة لها ان تعقل فلا يكون واجب الوجود من كل وجه وهذا مح
ويكون لولا امور من خارج لم يكن هو بحال ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تأثير والاصول
السابقة تبطل هذا وما اشبهه وقال في التعليقات تعقله نفس تعقله لذاته نفس وجود هذه الاشيا عنه ونفس وجود
هذه الاشيا نفس معقوليتها له على انها عنه تعقله هو يعقل الاشيا الاعلى انها تحصل في ذاته كما نعقلها نحن بل على

انها

منها نفسك عن ذاته وان ذاته سبحانه تعالى لو كان ورد على ذات البارى شئ من خارج يكون ثمة انفعال ويكون هناك قابل
له لانه يكون بعد ما لم يكن وكل ما يفرض انه يكون له بعد ما لم يكن فانه يكون ممكنا فيه فيلزم ان يكون واجب الوجود في حكم ذلك
الى تغير في ذاته وتاثير من خارج فيه فاذن يعقل كل شئ من ذاته تعالى هذه الاشياء من لوازم ذاته ولوازم لوازمه فيه بمعنى انها
نفس عنه لا ان تحصل من غيره فيه فلهذا قبول انفعال وقولنا فيه بعينه على وجهين احدهما ان يكون عن غيره فيه والاخر ان يكون
فيه لا عن غيره بل فيه من حيث يحصل عنه تعالى الاول يعقل الاشياء والصور على انه مبدا لتلك الصور الموجودة المعقولة
فانها فايضة عنه مجردة غاية التجرد ليس فيه اختلاف صور مترتبة فيتحالف بل يعقلها بسيطا ومعا لا باختلاف ترتيب
وليس يعقلها من خارج وكما ان وجود الاول مغاير لوجود الموجودات باسرها فكذلك تعقله مباين لتعقل الموجودات وكذلك جميع
احواله فلا يقاس حال من احواله الى ما سواه فهكذا يجب ان يعقل حتى يسلم من التشبيه تعالى عن ذلك تعالى واضافة البارى الى
هذه المعقولات اضافة محضة معقولة لا اضافة المادة الى الصورة اى القابل اذ وجود الصورة في المادة بل الاضافة له
اليها وهى معقولة لا لانه من حيث هى موجودة لانه يعقلها من ذاته لا من خارج ويعقل من ذاته انه مبدا لها وان كان يعقلها
من حيث هى موجودة يكون اما ان يكون لا يعقل ذاته ويكون بدل ذلك عقله وجوده او لا يكون مبدا لها وهذا محال فانه
يعقل ذاته وادراكه لها من حيث من شانها ان يفيض عنها كل موجود وهذا الادراك الذات يوجب الادراك للاثر
اللازم لذاته وهو صدور المعقولات عنه تعالى القابل بعينه فيه وجهان احدهما ان يكون يقبل شيئا من خارج فيكون
ثمة انفعال فهو ان يقبل ذلك الشئ الخارج وقابل منه ذاته لما هو في ذاته لا من خارج لا يكون ثمة انفعال فان كان هذا
الوجه الثانى صحيحا فجائز ان يقال على البارى تعالى وجوده مباين لسائر الوجودات وتعقله مباين لسائر التعقلات فانه
يعقله على انه عنه تعالى اللازم ما يلزم الشئ لانه هو ولا يقوم الشئ واللوازم كلها على هذا اى تلزم ملزومها لانه
هو تعالى لوازم الاول تكون صادرة عنه لا حاصلة فيه فلذلك لا يتكثر بها لانه مبدا لها فلا ترد عليه من خارج ومعنى
اللزوم ان يلزم شئ شيئا بلا واسطة ولوازم الاول لما كان هو مبدا لها كانت لازمة له صادرة عنه لا لازمة له من غيره
حاصلة فيه وصفاته لازمة لذاته على انها صادرة عنه لا على انها حاصلة فيه فلذلك لا يتكثر بها فهو موجبها فتلك
اللوازم وتلك الصفات تلزم ذاته لانه هو اى سببها لا لشئ اخر واللوازم التى تلزم غيره لا تلزمه لانه هو فاللوازم كلها
حقيقتها انها تلزم الشئ لانه هو تعالى لازم الاول لا يجوز ان يكون الا واحدا بسيطا فانه لا يلزم عن الواحد الا
الواحد ثم اللازم الاخر يكون لازم لازمه ثم يكون الامر على ذلك ويكون كثرة اللوازم على هذا الوجه تعالى واجب الوجود
لا يصح ان يكون فيه كثرة حتى يكون ذاته مجتمعة من اجزاء مثل بدن الانسان او من اجزاء كل واحد منها قائم بذاته كاجزاء
البيت من الخشب والطين ولا من اجزاء كل واحد منها غير قائم بذاته كالمادة والصورة للاجسام الطبيعية فانه لو كان ذاته
متعلقا بالاجزاء لكان وجوب وجوده يتعلق باسبابه وكل وجود يتعلق وجوبه باسباب لا يكون واجب الوجود بذاته ولا
يصح ايضا ان يكون فيها صفات مختلفة فانه لو كانت تلك الصفات اجزاء لذاته كان الحكم فيها ما ذكر وان كانت تلك الصفات
عارضة لذاته كان وجود تلك الصفات اما عن سبب من خارج ويكون واجب الوجود قابلا له ولا يصح ان يكون واجب الوجود
بذاته قابلا فان القبول لما فيه معنى ما بالقوة واما ان يكون تلك العوارض توجد فيه عن ذاته فيكون اذن قابلا
كما هو فاعل اللهم الا ان يكون تلك الصفات والعوارض لوازم ذاته فانه حينئذ لا يكون ذاته موضوعا لتلك الصفات لان
تلك الصفات موجودة فيه بل لانها لازمة له لانه هو وفرق بين ان يوصف جسم بانه ابيض لان البياض من لوازمه وانما
يوجد فيه لانه هو ولو كان يوجد ذلك في الجسم واذا اخذت حقيقة الاول على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة

هذا المعنى

بهذا المعنى فيه وهو انه لا كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل بل هو من حيث هو قابل فاعل وهذا الحكم مطرد في جميع البسائط
فان حقايقها هي انه تلزم عنها اللوازم وفي ذواتها تلك اللوازم على انها من حيث هي قابلة فاعلة فان البسيط عنه
وفيه شيء واحد اذ لا كثرة فيه ولا يصح فيه غير ذلك والمركب يكون ما عنه غير ما فيه اذ هناك كثرة وثمة وحدة وحقيقته انه
يلزمه ذلك فيكون عنه وفيه شيئا واحدا وكل اللوازم هذا حكمها فان الوحدة في الاول هي عنه وفيه لانها من لوازمها
والوحدة في غيره واردة عليه من خارج فهي فيه لا عنه وهو هناك قابل وفي الاول القابل والفاعل شيء واحد تعليق النفس
الانسانية لا يصح ان يكون فاعلة للمعقولات لانها قابلة لها بعد ان لم يكن ومثل ذلك يجب ان يشبه معنى ما بالقوة فاما
الشيء الذي حقيقته انه يلزمه المعقولات فلا يجب ان يكون فيه معنى ما بالقوة ولما كانت النفس الانسانية تعقل المعقولات
بعد ان لم تكن تعقل كان فيها معنى ما بالقوة تعليق الذي يعقل المعقولات لا يصح ان يكون فاعلا للمعقولات لانه لا يصح ان
يكون شيء واحد فاعلا وقابلا بعد ان لم يكن فاعلا وقابلا لانه يشبه معنى ما بالقوة انتهى كلام التعليقات وقال تلميذه
بهمنيار في التحصيل واذا كان واجب الوجود يعقل ذاته يعقل ايضا لوازم ذاته والاشياء يعقل ذاته بالتمام واللوازم هي
معقولاته وان كانت اعراضا موجودة فليس مما يتصف بها او ينفعل عنها فان كونه واجب الوجود هو بعينه كونه مبدأ
للوازمه اي معقولاته بل ما صدرت عنه انما يصدر عنه بعد وجوده وجودا تاما وانما يمتنع ان يكون ذاته محلا لاعراض ينفعل
عنها او يستكمل بها او يتصف بها بل كماله في انه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم لا في انها توجد له فاذا وصفنا انه يعقل
هذه الامور فانه يوصف به لانها تصدر عنه هذه لا لانه محلها ولوازم ذاته هي صور معقولاته لا على ان تلك الصور
تصدر عنه فيعقلها بل نفس تلك الصور لكونها مجردة عن المواد يفيض عنه وهي معقولة فنفس وجودها عنه نفس معقوليتها
فمعقولاته اذن فعلية انتهى كلام التحصيل فبهذا التحقيق اندفع الاول والثاني من تلك المفاسد اما الثالث منها
وهو كونه محلا لمعلولاته المتكثرة ينحل الى ثلثة مفاسد احدها كونه محلا وهذا ايضا قد اندفع بما اذ لا فرق بينه و
بين كونه قابلا وثانيها كونه محلا للكثرة من حيث هي كثرة وهذا مندفع بكون تلك الكثرة على الترتيب وثالثها كونه محلا
للمعلول من حيث هو معلول لان الظاهر من مذهب الحكماء هو اتفاقهم على امتناع كونه تعالى محلا لشيء من معلولاته وهذا
مع الوجهين الباقيين من تلك المفاسد مندفعة بانه على تقدير التسليم فالمراد من المنع وكذا من الايجاب ما يكون بحسب الوجود
العيني فلا ينافي كونه محلا للمعلول بحسب الوجود العقلي ولا كونه غير مباين له ولا كونه غير موجد لشيء من معلولاته بحسب
الوجود الخارجي الا بتوسط ما هو حال فيه معلول له بحسب الوجود العقلي وقد يجاب ايضا عن لزوم كون المعلول الاول
غير مباين لذاته تعالى بانه ان اراد بعدم المباينة قيام صورته بذاته تعالى فهو عين محل النزاع وان اراد به كون صورته
عين ذاته تعالى بناء على ان صدور كل معلول اذا كان بتوسط صورته السابقة عليه فلو لم يكن صورة المعلول الاول عين الواجب
لزم التسلسل فجوابه ان هذه الصورة نفس وجودها عنه تعالى نفس عقله لها فهي من حيث هي موجودة معقولة ومن حيث هي معقولة
موجودة فنفس ايجاده تعالى اياها عين علمه تعالى بها وكل ايجاد لا يكون نفس العلم يحتاج الى علم سابق واما اذا كان
الايجاد والعلم واحدا وكانت الصورة العلمية نفس الموجود فلا يحتاج الى علم سابق فان الايجاد يجب ان يكون من
علم ولا يجب ان يكون العلم ايضا من علم هذا وينبغي ان تعلم ان بناء العلم الحصولي على وجوب كون هذه الموجودات عن
علم متعلق بهذا النظام والترتيب الواقعين على اكمل وجوه الخيرية واتمها وامتناع صدور مثل ذلك النظام لا عن
علم بل بمحض اتفاق او طبع وهذا العلم يجب ان يكون متقدما على الصدور متعلقا بتفاصيل النظام فلا يجوز
كونه عين تلك الاشياء ولا كونه اجماليا كما سيجيء فثبت وجوب كون هذا النظام معقولا له تعالى سابقا على

صدوره

صدور الاشيا وسببا له يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيرا ونظاما وان الاشيا لما عقلت هكذا وجدت
لا انها وجدت ثم عقلت وهذا هو مرادهم من العناية قال في الاشارات فالعناية هو احاطة علم الاول بالكل وبالواجب ان
يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام وبكون ذلك واجبا عنه وعن احاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم على احسن
النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل و
قال في كتاب المبدأ والمعاد واما وجود العناية من العلل العالية في العلل السافلة فهي ان كل علة عالية فانها تعقل نظام
الخير الذي يجب ان يكون عنه فكل ما يكون فينبع معقوله وجود ذلك النظام وليس يمكننا ان ننكر التدبير في اعضاء الحيوان
والنبات والرتبة الطبيعية ولا يمكننا ان نحيل القوى العالية بحيث تعمد تكون هذه الفاسدة او مادونها فقد تبينا
هذا بل الوجه المتخلص عن الباطل ان كل واحد منها تعقل ذاته وهو يعقله مبدأ النظام الذي يجب ان يكون عنه وذلك
صورة ذاته فيجوز ان يكون ذلك بالكلية للسبب الاول واما الجزئيات والتغاير فلا يجوز ان ينسب اليه فاذا كان
كذلك فان تعقل كل واحد منها الصورة نظام الخير الذي يمكن ان يكون عنه سبب لوجود ما يوجد عنه على نظيره فالصور المعقولة
عند المبدأ مبدأ للصور الموجودة للثواني ولتبين ان يكون فلاطن يعني بالصور هذه الصور ولكن ظاهر كلامه منقضى فاستفرغ
الفيلسوف من بيان نقضه وإذا كانت كذلك عناية الله مشتملة على الجميع انتهى فظهر ان وجود العناية مما لا بد منه في وجود
الموجودات وهو لا يكون الا بتقدم العلم الصوري بها عليها فاما وجوب كون هذه الصور المعقولة قائمة بذاته تعالى فانما
لزم لاستحالة سائر الاحتمالات على ما مر في ما نقلناه عن الشيخ في رسالة منسوبة اليه وايضا يكون مناط المعقولية
على ما هو المعلوم المحقق اما العينية او القيام بالعاقل واما كفاية مطلق الحضور والحصول في التعقل فغير معلوم بل في محل
المنع فان كون حصول المعلول للعلة اشد من حصول المقبول للقابل في كونه حصولا للغير مم وان كان الربط آكد وكون الاول بالوجوب
والثاني بالامكان لا يقتضي الا ذلك وما هذا الا كما يقال لنسبة السواد الى فاعله بالوجوب والى قابله بالامكان والنسبة
الثابتة منشأ للاتصاف اولى وهذا مما لا يمكن للعقل يصدقه كيف والعلم بالشيء يقتضي نسبة مخصوصة فلا يجدي تحقق
نسبة اخرى وان كانت اكد من الاولى علوا ما قيل على تقدير تسليم كفايته في مطلق التعقل فلا يكفي في ما نحن بصدده لما عرفت
من وجوب تقدم هذا التعقل على الوجود فظهر ضعف مختار صاحب الاشراق في علمه تعالى وهذا وارد على من ذهب الى كثير ايضا
ايضا فانه اذا كان حصول المعلولات بذواتها للعاقل غير كاف في كونها معقولات كان قيام صورها بها لا يكفي حصوله
بذاته في كونه معقولا كذلك كما لا يخفى ويرد عليه ايضا صحة كون زيد عالما بالاشيا بصورها قائمة بذهن عمرو الان يكون
محل تلك المعقولات مرتبطة به تعالى ارتباط الالة بذي الالة وذلك شنيع وايضا ان يكون محل ذلك العقل الذي هو محل
لتلك الصور من غير علم فلا تصيد في شأنه انه لما عقل خيرا وجد كما مر في كلام الشيخ فاحرى المذاهب بالقبول هو مختار الشيخ
لسلامته عن المفاسد المذكورة الى الان كما عرفت واما وجوب صفاته الكمالية عين ذاته تعالى فلا ينافيه ايضا لان الشيخ
كونه فقد صرح غير مرة بان كماله ومجده تعالى ليس بهذه الصور بل بان يفيض عنه تلك الصور معقولة قال في الشفا في فصل نسبة
المعقولات اليه تعالى ثم يجب لنا ان نعلم انه اذا قيل للاول عقل قيل على المعنى البسيط الذي عرفته في كتاب النفس وانه ليس فيه
اختلاف صور مترتبة متخالفة كما يكون في النفس فهو كذلك يعقل الاشياء دفعة واحدة من غير ان يتكثر بها في جوهره او
يتصور في حقيقة ذاته بصورها بل يفيض عنه صورها معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور الفائضة عن عقله
لانه يعقل ذاته وانها مبدأ كل شيء فيعقل من ذاته كل شيء وقال في التعليقات تعليه ليس علو الاول ومجده هو بعقله للاشيا
بل علوه ومجده بان يفيض عنه الاشيا معقولة فيكون بالحقيقة علوه ومجده بحيث يخلق لا بان الاشيا حاصلة فعلوه

وجده بذاته

اذن، وبجده بذاته لا بلوازمه التي هي المعقولات وكذا الامر في الخلو فان علوه وبجده بانه بحيث يخلو لا بان الاشيا خلفها تعلو

وبجده اذن بذاته وقال التلميذ في التحصيل ليس بجده بحيث يحصل له تلك المعقولات بل بجده بحيث يصدر عنه تلك المعقولات

وليس هو عالما لان له تلك الصور بل هو عالم بمعنى انه تصدر عنه تلك الصور انتهى وهذا هو ما قاله المص في شرح الرسالة

كما ان الكاتب يطلق على من يتمكن من الكتابة سوا كان مباشرا للكتابة او لم يكن وعلى من باشرها حال المباشرة باعتبارين

كذا العالم يطلق على من يتمكن ان يعلم سوا كان في حال استحضار المعلومات او لم يكن وعلى من يكون مستحضرا لها حال

الاستحضار باعتبارين والعالم الذي يكون علمه ذاتيا فهو بالاعتبار الاول لكانه بذلك الاعتبار لا يحتاج في كونه عالما

الى شي غير ذاته انتهى واعلم ان هذا العقل البسيط هو الذي يسميه المتاخرون العلم الاجمالي وبيانه ما قاله الشيخ

في كتاب النفس من طبيعيات الشفا حيث قال تصور المعقولات على وجوه ثلثة احدها التصور الذي يكون في النفس مفصلا

منظما وربما كان ذلك التفصيل والنظام غير واجب بل يصح ان يغير مثاله انك اذا فصلت في نفسك معاني الالفاظ التي

يدل عليها قولك كل انسان حيوان وجدت كل معنى منها انما يتصور الا في جوهر غير بدني وجدت لتصورها فيه تقدما

وتاخيرا فان غيرت ذلك التاخير كان ترتيب المعاني المتصورة في الترتيب المحاذي لقولك الحيوان محمول على كل انسان ثم

ان هذا الترتيب من حيث هو ترتيب معان كلية لم يترتب الا في جوهر غير بدني وان كان ايضا يترتب من وجه ما في الخيال

من حيث المسموع لا من حيث المعقول وكان الترتيبان مختلفين والمعقول الصرف منه واحد والثاني ان يكون قد حصل

التصور واكتسب لكن النفس معرضة عنه فلست تلتفت الى ذلك المعقول بل انتقلت عنه مثلا الى معقول اخر فانه ليس في   النسبة

وسع انفسنا ان تعقل الاشيا معا دفعة واحدة ونوع اخر من التصور وهو مثل ما يكون عندك من مسئلة تسئل عنها

مما علمته او مما هو قريب من ان تعلمه فيحضرك جوابها في الوقت وانت متيقن بانك تجيب عنها مما علمته من غير ان يكون هناك

تفصيل البتة بل انما تاخذ في التفصيل والترتيب في نفسك مع اخذك في الجواب الصادر عن يقين منك بالعلم به قبل

التفصيل والترتيب فيكون الفرق بين التصور الاول والثاني ظاهرا فان الاول كانه شي قد اخرجته من الخزانة وانت

تستعمله والثاني كانه شي لك مخزون فمتى شئت استعملته والثالث يخالف الاول بانه ليس شيئا مرتبا في الفكر البتة بل هو   متى

مبدأ لذلك مع مقارنته لليقين ويخالف الثاني بانه لا يكون شيئا معرضا عنه بل منظورا اليه نظرا ما بالفعل يقينا

اذ يختص معه النسبة الى نفس ما هو كالمخزون فان قال قائل ان ذلك علم ايضا بالقوة ولكن قوة قريبة من الفعل

فذلك باطل لان لصاحبه يقينا بالفعل حاصلا لا يحتاج الى تحصيله بقوة بعيدة او قريبة فذلك اليقين اما لانه

متيقن ان هذا حاصل عنده اذا شاء علمه فيكون تيقنه بالفعل بان هذا حاصل بالفعل تيقنا به بالفعل فان الحصول هو

لشي فيكون هذا الشي الذي اليه حاصلا بالفعل لانه من المحال ان يتيقن ان المجهول بالفعل معلوم عنده مخزون فهو بهذا

النوع البسيط معلوم عنده ثم يريد ان يجعله معلوما بنوع اخر ومن العجائب ان هذا المجيب حين يأخذ في تعليم غيره تفصيل

ما يجيء في نفسه دفعة يكون مع ما علمه يتعلم العلم بالوجه الثاني فيترتب تلك الصور فيه مع ترتب الفاظه فاحدهما

هو العلم الفكري الذي انما يستكمل تمام الاستكمال اذا ترتب وتركب والثاني هو العلم البسيط الذي ليس من شانه ان

يكون له في نفسه صورة بعد صورة لكن هو واحد عنه يفيض الصور في قابل الصور فذلك علم فاعل للشي نسميه علما فكريا   الذي

ومبدأ له وذلك هو القوة العقلية المطلقة من النفس المشاكلة للعقول الفعالة واما التفصيل فهو للنفس من حيث

هو نفس فما لم يكن له ذلك لم يكن له علم نفساني انتهى ثم اعلم انه قد ظهر من هذا البيان ان التفاوت بين المعلوم بالعلم الاجمالي

البسيط وبين المعلوم بالعلم التفصيلي ليس الا في نحو الادراك لا في نفس المدرك فان المعلوم بالحالة الثانية المسماة

بالعلم

فقال الفصل ... رسالة الحاوي ... فصل العرب على الاول ... انه يعقل الاشياء ... ودليل ... معقول ... علمه وبجده بذاته لا بلوازمه ... المعقولات ...

بالعلم الاجمالی هو ان جمیع ما له مدخل فی الجواب عن هذه المسئلة حاصل لی و هذه صورة علمیة واحدة مطابقة لجملة المقدمات
التی لها مدخل فی الجواب من حیث الجملة ولیست صورة کل واحدة من تلک المقدمات ملحوظة بهذه الملاحظة فاذا اخذ فی الجواب
والاستنباط یحصل کل مقدمة بصورتها المخصوصة المطابقة ایاها بخصوصها فیترتب فی النفس تلک المقدمات و یتکثر تلک
الصور فیحصل الحالة الاولی المسماة بالعلم التفصیلی الفکری فالمعلوم بکلتا الحالتین لیس الا ما هو جواب عن المسئلة
لکن فی احدیهما بصورة واحدة و فی الاخری بصورة متکثرة ونظیره ذلک فی التصور ان تصور المحدود کالانسان فانه یکون
بصورة واحدة وتصور الحد کالحیوان الناطق فانه بصورة متعددة فالاول علم اجمالی بحقیقة الانسان والثانی علم تفصیلی بها
والمعلوم فی کلا الحالتین لیس الا حقیقة الانسان ید لعلی ذلک تصریحا قول الشیخ وکان الترتیبان مختلفین والمعقول فی
واحد فهذا فما ابعد عن الحق من زعم ان العلم الاجمالی بهذا المعنی حالة متوسطة بین القوة المحضة التی هی حالة اختزان
المعقولات وحصول الامر المسمی بالملکة فانه علم بجملة مخصوصة من معلومات متعددة من حیث الجملة ومثل التفاصیل علوم
متعلقة بخصوصیات تلک المعلومات فهو بالفعل من حیث انه علم بجملة تلک المعلومات بالقوة من حیث العلم بخصوصیات
تلک المعلومات وذلک لانه لیس یتمیز فی المثال قوة من حیث کونه علما بحقیقة الجواب بل من حیث ان هذه الصورة الواحدة
قابلة للتفصیل الی صور کثیرة کل واحدة من هذه الصورة الواحدة وتلک الصورة الکثیرة نحو علی حدة من العلم بحقیقة الجواب
والعالم بالجواب بالنحو الاول لیس قابلا للعلم به بالنحو الاخر فان احدهما للقوة العقلیة الصرفة والاخر للقوة النفسانیة
فلیتفطن فاذا عرفت ما ذکرناه فمعنی کونه تعقلا بسیطا بالاشیاء هو کون ذاته نفس العلم بالموجودات بلا تکثر صور
فی ذاته و هذا یمکن ان یکون مراد من قال باتحاد العاقل والمعقول فالاتحاد معقول فی علمه بالاشیاء و بالجملة فی کل
عقل مفارق بالقیاس الی معقولاته وغیر معقول فی عقلنا الاول و بالمبادی لماذاته ومعلولاته و هذا ما عدنا
سابقا فی مبحث ابطال الاتحاد من مسئلة العلم واما انه کیف یمکن ذلک اعنی کون ذاته علما بالاشیاء المستلزم لمطابقتها
ایاها فبحثنا بیانه والشیخ ایضا غیر غافل عن ذلک اعنی عن اتحاد العاقل والمعقول ویصحح هذا الحکم فیه ولا یصح فی ما سوی
فان ما سواه یعقل ما هو خارج عن ذاته یتعلق کل ما یعقل عن ذاته فانه هو العقل والعاقل والمعقول و هذا الحکم لا یصح
الا فی الاول واما ما یقال انا اذا عقلنا شیئا فانا نصیر ذلک المعقول فهو محال فانه یلزم ان یکون اذا عقلنا الباری نتحد معه
ونکون هو فهذا الحکم لا یصح الا فی الاول فانه یعقل ذاته وذاته مبدا للمعقولات فهو یعقل الاشیاء من ذاته فکل شیء
حاصل الحاضر عنده معقول له بالعقل و قال فی المبدا والمعاد ولیس کون الکل عنه عن سبیل الطبع بان یکون وجود الکل
عنه لا بمعرفته ولا رضی منه وکیف یصح هذا و هو عقل محض یعقل ذاته فیجب ان یعقل انه یلزم وجود الکل عنه لانه لا یعقل
ذاته الا عقلا محضا ومبدأ اولا و یعقل وجود الکل عنه علی انه مبدأه هو ذاته لا غیر ذاته فان العقل والعاقل والمعقول
منه واحد و ذاته راضیة لا محالة بما علیه ذاته ولکن یعقله الاول و بالذات انه یعقل ذاته التی هی لذاتها مبدأ نظام الخیر فی الوجود
فهو عاقل لنظام الخیر فی الوجود کیف ینبغی ان یکون لا عقلا خارجا عن القوة الی الفعل ولا عقلا منتقلا من معقول الی معقول
فان ذاته بریئة عما بالقوة من کل وجه علی ما اوضحنا قبل بل عقلا واحدا معا ویلزم ما یعقله من نظام الخیر فی الوجود
انه کیف یمکن وکیف یکون وجود الکل علی مقتضی معقوله فان الحقیقة المعقولة عنده هو بعینها علی ما علمت علم و
قدرة وارادة واما نحن فنحتاج فی تنفیذ ما نتصوره الی قصد الی الحرکة والی ارادة و هذا لا یحسن فیه ولا یصح لبراءته
عن الاثنینیة انتهی فالشیخ مع تفطنه لذلک ذهب الی القول بالعلم التصوری تحقیقا لامر العنایة وتحصیلا للعلم الذی
هو سبب النظام ومقدم علیه فان العلم بالنظام وامر العنایة انما یتم بالعلم التفصیلی ولا یکفی الاجمالی فقط وان

فزاد من الشناعة

زاد من الشناعة الواردة على الفلاسفة في نفيهم علمه تعالى بما سوى ذاته كما شنع الغزالي في كتاب التهافت على الفلاسفة بذلك
وقال ان جميعهم قائلون به الا ابن سينا وصنف الحكيم ابن رشد في ذلك لكن قال ان مرادهم انه لا يعلم ما هو خارج
عن ذاته وانهم لا يقولون انه يعلم غير ذاته لئلا يتوهم انه يعلمه من خارج ذاته وان ابن سينا اراد الجمع بين القولين بانه لا يعلم غير
ذاته وانه يعلم الاشياء كلها بانه يعلمها من ذاته لا من خارج ذاته واما المعلم الثاني فقال في كتاب الجمع بين الرأيين ما لخصه
انه لما كان الباري جل جلاله بانيته وذاته مباينا لجميع ما سواه وذلك بمعنى اشرف وافضل واعلى بحيث لا يناسبه شيء
في انيته ولا يشاكله ولا يشبهه حقيقة ولا مجازا ثم مع ذلك لم يكن بد من وصفه واطلاق اللفظة فيه من هذه الالفاظ
المتواطئة عليه فان الواجب الضروري ان يعلم ان مع كل لفظة نقولها في شيء من اوصافه معنى لذاته بعيد من المعنى الذي
نتصوره من تلك اللفظة اشرف واعلى حتى اذا قلنا انه موجود علمنا مع ذلك ان وجوده ليس كوجود سائر ما هو دونه
واذا قلنا حي علمنا انه حي بمعنى اشرف مما نعلمه من الحي الذي هو دونه وكذلك الامر في سائرها الخ فنقول لما كان الله تعالى حيا
مريدا لهذا العالم بجميع ما فيه فواجب ان يكون عنده صور ما يريد ايجاده في ذاته ولو لم يكن للوجود صور واثار في ذات
الموجد الحي فما الذي كان يوجده وعلى اي مثال ينحو بما يفعله ويبدعه اما علمت ان من نفى هذا المعنى عن الفاعل الحي المريد
لزمه القول بان ما يوجده انما يوجده جزافا وعلى غير قصد ولا ينحو نحو غرض مقصود بارادته وهذا من اشنع الشناعات
وقال في فصوص الحكم واجب الوجود لا موضوع له ولا عوارض له وهو ظاهر فهو ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه
بذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته والكثرة وهذا فصل علمه الاول لذاته لا ينقسم لانه عين ذاته وعلمه الثاني عن ذاته
اذا تكثر لم يكن الكثرة في ذاته بل بعد ذاته [illegible] الابعلمها [illegible] من حيث هو [illegible]
ترتيب الاسباب فقد انتهت [illegible] الى الجزئيات فكل كلي وجزئي ظاهر عن ظاهريته الاولى ولكن ليس يظهر له شيء منها عن
ذواتها داخلة في الزمان والان بل عن ذاته والترتيب الذي عنده شخصا فشخصا بغير نهاية فعالم علمه بالاشياء ابدا
هو الكل الثاني [illegible] منه [illegible] هو الكل الثاني اشارة الى الاعتبار الاجمالي الذي هو عين ذاته وهو المراد من
ظاهريته الاولى وقال [illegible] الحق الاول يدرك الامور المبدعة عن قدرته من جهة تلك الامور كما
يدرك الاشياء المحسوسة من جهة حضورها او تأثيرها انما يكون نهى الاسباب العالمية الحق بل يجب ان يعلم انه يدرك الاشياء
من ذاته [illegible] لانه اذا لحظ القدرة المستقلة فلحظ من القدرة المقدورة فلحظ الكل مكون بذاته بسبب علمه بغيره قال لا
علم [illegible] فالذات [illegible] هو ذاته وعلمه بالكل صفة لذاته [illegible] فانه بلا زمن لذاته ومنها الكثرة الغير المتناهية فلا
كثرة في الذات بل بعد الذات فان الصفة بعد الذات لا بزمان بل بترتيب الوجود لكن تلك الكثرة في نفي به كذا بطوق
شرحه والترتيب يجمع الكثرة في نظام فالنظام وحدة ما واذا اعتبر الحق ذاتا وصفاتا كان الكل في وحدة فاذا كان كلا
كل الكل من حيث صفاته وقد اشتملت عليها احدية ذاته انتهى فان قلت ما معنى قول الفارابي وكذا قول الشيخ الرئيس ان
كثرة الصور كثرة بعد الذات اذا ادت كثرتها الى كثرة الذات فان الظاهر ان المقصود من هذا الكلام هو دفع مفسدة
لزوم الكثرة في الذات باعتبار اجتماع جهتي الفعل والقبول او اجتماع جهتي القبول او جهتي الصدور قلنا معناه ان كثرة
تلك الصور وقيامها بالذات انما هو بعد كمال الذات وتمامها الماء من لذ كما انه ليس تلك الصور بل باب بعض عوارض
تلك الصور ذلك لوجوب كون العلة غير عادية في حد ذاتها عن المع والا لامتنع الافاضة بخلاف سائر الصور والآثار
فان قيامها بمحالها انما يكون لمحالها الكون محالها مستكملة لا تمتزجها فيكون في ذات تلك الى قوة المقبول
لها فلو كان تصدر ... عن محالها لزم تحقق الكثرة في ذوات تلك الى لا محالة ومن هذا التحقيق ظهر ان كثرة

بقي انه على ظاهره بل يدل اثباتا له ذاته والدليل بانه لكونه موجبا كونه عالما بل يدل بانه واجب الوجود ثم قال في فص وكل فص فظاهر بذاته سبب وكل ظاهر على الكل عن حب على ذاته فهو حيث ظاهر ... م

تتمة و... المسئلة
د ... تحقيقه

... لا تتم فيه ... قد ... وعلم ... مما يحصص ... الفاعل ... المواد فهو ... عن ... فيظاهر عن ... كغيره العقد وانه ... الموضوع ... الذات ... بعينه القبول ... م

صور

صور معقولة لانه يلزم ليس كثرة الصور في النفس اعني التفصيل الذي لا يكون الا للنفس لبرهان هذا التفصيل لا
يكون لما ليس له نفس كما مر في كلام الشيخ فكيف حكموا بكونه ثابتا له تعالى ولو بعد ذاته وذلك لان كثرة معقولاته يلزم ليست
كثرة متجددة زمانية فكرية ليلزم من ثبوتها الشيء ثبوت النفس له والتفصيل الذي قد مر في كلام الشيخ انه لا يكون الا لما له
نفس انما هو الكثرة التفصيلية الفكرية وبالجملة فايل العلم التفصيلي الفكري الذي لا بد ان يقبض عن الغير لا يكون الا
النفس من حيث هي نفس واما قبول التفصيل الفائض عن ذات العاقل فلا يستلزم وجود النفس بل يكون من شان العقل
من حيث هو عقل قبول ذلك وهذا هو القبول بمعنى مطلق الموصوفية لا القبول المستدعي للانفعال بخلاف القبول الذي
ليس الا للنفس فليستدبر **زيادة بسط في المقال المزيد لتحقيق الحال** ثم ينبغي لنا ان نزيد في بسط الكلام ليظهر
ان الفلاسفة من اي جهة يقولون انه تعالى لا يعلم غيره ومن اي جهة يقولون انه تعالى عالم بجميع الموجودات فنقول قال
ابو الوليد محمد بن رشد الاندلسي في تهافت التهافت عند ذكر المبادي المفارقة ووجوب انتهائها الى مبدا اول
وان كل منها عاقل لذاته فلننظر هل يمكن في واحد واحد منها ان يعقل شيئا خارجا من ذاته ام لا فنقول انه قد تبين
في كتاب النفس ان المعقول كمال العاقل وصورته فيلزم ان كان واحد منها يعقل غيره فانما يعقله على انه يستكمل به فذلك
الغير متقدم عليه وسبب في وجوده فمن البين انه ليس يمكن ان يتصور العلة منها معلولها والا امكن ان يعود العلة
معلولة ويستكمل الاشرف بالاقل شرفا وقد الشيخ ومن هيهنا يظهر كما الظهور انه ان وضع لها مبدا اول ليس بمعلول
الشيء على ما تبين فيما سلف انه لا يتصور الا ذاته وليس يتصور معلولاته وليس هذا شيء يخص المبدا الاول منها
بل ذلك شيء يعم جميعها حتى عقول الاجرام السماوية فانا لا نرى انها تتصور الاشياء التي دونها فانه لو كان كل لاستكمل
الاشرف بالاخس واذا كان الامر على هذا فكل واحد من هذه المبادي وان كان واحدا بمعنى ان العاقل والمعقول منه
واحد فهي في ذلك متفاضلة واشرفها بالوحدانية هو الاول البسيط ثم الذي يليه وبالجملة فكلما احتاج في تصور
ذاته الى مبادي اكثر فهو اقل بساطة وفيه كثرة ما وبالعكس فكلما احتاج في تصور ذاته الى مبادي اقل فهو اكثر بساطة حتى ان
البسيط الاول بالتحقيق انما هو الذي لا يحتاج في تصور ذاته الى شيء من خارج فهذا هو الذي ادى اليه القول من امر تصور
هذه المبادي الا انه قد يلحق ذلك شناعات كثيرة احدها ان يكون هذه المبادي جاهلة بالاشياء التي هي لها مباد
فيكون صدورها عنها كما يصدر الاشياء الطبيعية بعضها عن بعض مثل الاحراق الصادر عن النار والتبريد عن الثلج
فلا يكون صدورها من جهة العلم وقبيح ان يصدر عن العالم من جهة ما هو عالم شيء لا يعلمه والى هذا اشار بقوله جل وعلا
الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وايضا فان الجهل نقص والشيء الذي في غاية الفضيلة ليس يمكن ان يوجد فيه نقص فهذا اقوى
الشكوك التي تلحق هذا الموضع ونحن نحلها فنقول انه لما كان الفاعل انما يعطي المفعول شبيه ما في جوهره وكان المفعول يلزم
فيه ان يكون غيرا وثانيا بالعدد وجب ضرورة لهذا المعنى اما ان يكون مغايرا له بالهيولى وذلك لازم متى كان المفعول
هو الفاعل بالنوع من غير تفاضل بينهما بالصورة واما ان يكون المغايرة التي بينهما في التفاضل في النوع الواحد وذلك
بان يكون الفاعل في ذلك النوع اشرف من المفعول فان المفعول ليس يمكن فيه ان يكون فيه ان يكون اشرف من الفاعل بالذات
اذا كانت هيئته انما يحصل عن الفاعل واذا كان ذلك كذلك فهذه المبادي التي ليست في هيولى انما تغاير فيها الفاعل المفعول
والعلة المعلول بالتفاضل في الشرف في النوع الواحد لا باختلاف النوعية ولما كان العقل الذي بالفعل هنا ليس شيئا
اكثر من تصور الترتيب والنظام الموجود في هذا العالم وفي جزء جزء منه ومعرفة شيء شيء مما فيه باسبابه البعيدة والقريبة
حتى العالم باسره وجب ضرورة ان لا يكون العقل الفاعل لهذا العقل هنا غير تصور هذه الاشياء ولذلك ما قيل ان العقل

الفاعل يعقل

الفاعل يعقل الاشيا التي هنا لكن يجب ان يكون يعقل هذه الاشيا بجهة اشرف والا لم يكن ههنا وبينه فرق ونضرب العقل
الذي هنا احتاج في عقله الى الحواس ولذلك متى فقدنا حاسة ما عدمنا معقولها وكذلك متى نقص علينا حس شيء
ما فاتنا معقوله ولم يكن حصوله لنا الا على جهة التشهير وكذلك يمكن ان يكون ههنا اشيا مجهولة الاسبا بالاضافة البنا هي
موجودة في ذات العقل الفعال وبهذه الجهة امكن اعطا اسبا الرؤيا وغير ذلك من الانذارات الالهية وانما كان هذا
الفضول لنا لمكان الهيولى وكذلك يلزم ايضا ان لا يكون معقول العقل الفاعل للعقل الفعال شيئا اكثر من معقول
العقل الفعال اذ كان واياه واحدا بالنوع الا ان يكون بجهة اشرف من جميع الجهات التي يمكن ان يتفاضل فيها المعقول
البريئة عن المادة اذ كان معقوله ليس هو غير المعقولات الانسانية بالنوع فضلا عن سائر معقولات سائر المفارقة
وان كان مباينا بالشرف جدا للعقل الانساني وامر يشبه من جوهر هو العقل الذي يليه ثم هكذا على الترتيب الى العقل
الانساني ولو كان ما يعقل كل من هذه المبادي من علته ما يعقل العلة من ذاتها لم يكن هنالك مغايرة بين
العلة والمعلول ولما كان كثرة لهذه الامور المفارقة فقد ظهر من هذا القول انه على اي جهة يمكن ان يقال
انها تعقل الاشيا كلها فان الامر في ذلك واحد في جميعها حتى في عقول الاجرام السماوية وعلى اي جهة يقال فيها
انها ليست تعقل ما دونها وانحلت بهذه الشكوك المتقدمة فانها بهذه الجهة يقال عالمة بالشي الذي صدر
عنها اذ كان ما يصدر عن العالم بما هو عالم يلزم ضرورة كما قلنا ان يكون معلوما والا كان صدوره كصدور
الاشيا الطبيعية بعضها عن بعض وبهذا القول يتمسك القائلون بان الله يعلم الاشيا وبالقول الثاني
يتمسك القائلون بانه لا يعلم ما دونه وذلك انهم لم يشعروا باشتراك اسم العلم فاخذوه على انه يدل على معنى
واحد فلزمهم عن ذلك قولان متناقضان على جهة ما يلزم في الاقاويل التي توخذ اخذا مهملا وكذلك الشبهة التي
قيلت في ما سلف نحل بهذا وذلك انه ليس النقص في ان نعرف الشي بمعرفة تامة ولا نعرفه بمعرفة ناقصة وانما النقص في
خلاف هذا فان من فاته ان يبصر الشي بصرا رديا وقد ابصره بصرا تاما ليس ذلك نقصا في حقه وهذا الذي قلناه هو
من مذهب ارسطو واصحابه او اللازم من مذهبهم فقد تبين من هذا القول كيف يعقل هذه المبادي ذواتها وما
هو خارج عن ذواتها انتهى كلامه في الجامع مع ادنى تلخيص وقال في كتاب دالة فلما كانت معقولات الاشيا
هي حقائق الاشيا وكان العقل ليس شيئا اكثر من ادراك المعقولات كان العقل هنا هو المعقول بعينه من جهة
ما هو معقول ولم يكن هنالك مغايرة بين العقل والمعقول الا من جهة ان المعقولات هي معقولات اشيا ليس في
طبيعتها عقلا وانما يصير عقلا بتجريد العقل صورها من المواد ومن قبل هذا لم يكن العقل منا هو المعقول من جميع
الجهات وهو عقل المعقولات ولا بد لان العقل ليس شيئا هو اكثر من ادراك نظام الاشيا الموجودة وترتيبها
ولكنه يجب فيما هو عقل مفارق ان لا يستند في عقل الاشيا الموجودة ويتلخص معقوله عنها لان كل عقل هو هذه
الصفة فهو تابع للنظام الموجود في الموجودات ومستكمل به وهو ضرورة يقصر في ما يعقله من الاشيا ولذلك كان العقل
منا مقصرا عما يقتضيه طبايع الموجودات من الترتيب والنظام الموجود فيها فان كانت طبايع الموجودات جارية على حكم العقل
وكان هذا العقل منا مقصرا عن ادراك طبايع الموجودات فواجب ان يكون ههنا علم بنظام وترتيب هو السبب في النظام والترتيب والحكمة الموجودة
الذي منه هو السبب في هذا النظام الذي في الموجودات وان يكون ادراكه لا يتصف بالكلية فضلا عن الجزئية لان الكليات فيجب ان يكون هذا العقل موجود واجب
معقولات تابعة للموجودات ومتاخرة عنها وذلك العقل الموجودات تابعة له فهو ضرورة يعقل من ذاته النظام للنظام م
والترتيب الموجود في الموجودات لا يعقله شيئا خارجا عن ذاته لانه كان يكون معلولا عن الموجود الذي يعقله لا علة

و ترتيبها الى الاشياء الموجودة

بان الغنى يتحرى فيه بما ذاتا الفعال منه هو العقل الذي عن الحق تاع

لو كان

لو كان يكون مقصرا واذا فهمت هذا من مذهب القوم فهمت ان معرفة الاشيا بعلم كلي هو علم ناقص لانه علم لها بالقوة
وان العقل المفارق لا يعقل الا ذاته وانه يعقل ذاته يعقل جميع الموجودات اذ كان عقله ليس شيئا اكثر من النظام والترتيب
الذي في جميع الموجودات فاذا تبين لك ان العقل الذي هناك شبيه بعقل الانسان انحلت تلك الشكوك المذكورة فان العقل
الذي هنا هو الذي يلحقه التعدد والكثرة واما ذلك العقل فلا يلحقه شيء من ذلك وذلك انه بريء عن الكثرة اللاحقة لهذا
المعقولات وليس يتصور فيه مغايرة بين المدرك والمدرك واما العقل الذي هنا فمدركه ذات الشيء غير مدركه
انه متحد بالشيء وكذلك ادراكه غير ادراكه فانه يشبهه ما ولكن فيه شبه من ذلك العقل وهو الذي افاده ذلك الشبه وبيان ذلك ان
العقل انما صار هو المعقول من جهة ما هو معقول لان هاهنا عقلا هو المعقول من جميع الجهات وذلك ان كل ما وجدت
فيه صفة ناقصة فهي موجودة له من قبل موجود فيه تلك الصفة كاملة مثال ذلك ان ما وجدت فيه حرارة ناقصة
فهي موجودة له من قبل شيء هو حار بحرارة كاملة وكذلك ما وجد حيا بحيوة ناقصة فهي موجودة له من قبل حي بحيوة كاملة
كذلك ما وجد عاقلا بعقل ناقص فهو موجود له من قبل شيء هو عاقل بعقل كامل وكذلك كل ما وجد له فعل عقلي كامل فهو
موجود له من قبل عقل كامل فان كانت جميع افعال الموجودات افعالا عقلية كاملة ولا شك وان معقول لها فهاهنا عقل من قبله
صارت افعال الموجودات افعالا عقلية ومن لم يفهم هذا المعنى من ضعفاء الحكماء هو الذي يطلب هل المبدا الاول يعقل
ذاته او يعقل شيئا خارجا عن ذاته فان وضع انه يعقل شيئا خارجا عن ذاته لزم ان يستكمل بغيره وان وضع انه لا يعقل
شيئا خارجا عن ذاته لزم ان يكون جاهلا بالموجودات والعجب من هولاء القوم انهم نزهوا الصفات الموجودة في الباري تع
وفي المخلوقات عن النقائص التي تلحقها في المخلوقات وجعلوا العقل الذي فيه وهو احق شيء بالتنزيه ثم قال ليس يمتنع
في العلم الاول ان يوجد فيه مع الاتحاد تفصيل المعلومات فانه لم يمتنع عند الفلاسفة ان يكون يعلم غيره وذاته علما
مفردا من جهة ان يكون هناك علوم كثيرة وانما امتنع عندهم ان العقل يستكمل بالمعقول المعلول عنه فلو عقل غيره
على جهة ما نعقله نحن لكان عقله معلولا عن الموجود المعقول لا علة له وقد قام البرهان على انه علة للموجود والكثرة
التي نفى الفلاسفة هو ان يكون عالما بنفسه بعلم زائد على ذاته وليس يلزم من نفي هذه الكثرة عنه نفي كثرة المعلومات
لكن الحق في ذلك انه ليس يتعدد المعلومات في العلم الازلي كتعددها في العلم الانساني وذلك انه تعالى ليس شان العقل هنالك
ولذلك اصل ما قال القوم ان العقول حد تقف عنده ولا يتعداه وهو انه يعجز عن التكييف الذي في ذلك العلم وانما امتنع
عندنا ادراك ما لا نهاية له بالفعل لان المعلومات عندنا منفصلة بعضها عن بعض فاما ان وجد هاهنا علم تتحد فيه المعلومات
فالمتناهية وغير المتناهية في حقه سوا هذا كله مما يزعم القوم انه مما قام البرهان عليه عندهم واذا لم نفهم نحن من
الكثرة في العلم الا هذه الكثرة وهي منتفية عنه فعلمه واحد لكن تكيف هذا المعنى وتصوره بالحقيقة ممتنع على العقل الانساني
لانه لو ادرك الانسان هذا المعنى لكان عقله هو عقل الباري تع وذلك يستحيل ولما كان العلم بالشخص عندنا هو العلم
بالفعل علمنا ان علمه هو اشبه بالعلم الشخصي منه بالعلم الكلي وان كان لا كليا ولا شخصيا ومن فهم هذا فهم معنى قوله تع
لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وغير ذلك من الايات الواردة في هذا المعنى وقال ابن القوم نفوا ان
يعرف غيره من الجهة التي بها ذلك الغير اخس وجودا لئلا يرجع المعلول علة والاشرف وجودا اخس وجودا لان العلم هو المعلوم فلم ينفوا
من جهة انه يعرف ذلك الغير بعلم اشرف وجودا من العلم الذي يعلم نحن به الغير بل واجب ان نعلمه من هذه الجهة لانها الجهة التي
قبلها وجود الغير عنه وبالجملة فلا يشبه علمه علمنا الذي في غاية المخالفة له فان سينا انما رام ان يجمع بين القول بانه لا يعلم
الا ذاته ويعلم سائر الموجودات بعلم اشرف مما يعلمها به الانسان اذ كان ذلك العلم هو ذاته وذلك بين من قوله ان

وحدانية العقل

[illegible]

علمه بنفسه

علم بنفسه وبغيره بل بجميع الاشيا هو ذاته وان كان لم يشرح هذا المعنى كما شرحناه وهو قول جميع الفلاسفة او اللازم عن قول
جميعهم ثم انه موضع اخر الكلام في علم الباري تعالى بذاته وبغيره مما يحرم على طريق الجدل في حال المناظرة فضلا عن ان يثبت في
كتاب فانه لا تنتهي افهام الجمهور الى مثل هذه الدقايق واذا خيض معهم في هذا بطل معنى الالهية عندهم فلذلك كان الخوض في هذا
العلم محرما عليهم اذ كان الكافي في سعادتهم ان يفهموا من ذلك ما اطاقته افهامهم ولذلك لم يقتصر الشرع الذي قصده الاول
تعليم الجمهور في تفهيمهم هذه الاشيا في الباري تعالى بوجودها في الانسان كما قال تعالى لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيا
بل واضطر الى تفهيمهم معاني في الباري بتمثيلها بالجوارح الانسانية مثل قوله تعالى اولم يروا انا خلقنا لهم مما عملت ايدينا انعاما فهم لها
مالكون وقوله خلقت بيدي فهذه المسألة هي خاصة بالعلماء الراسخين الذين اطلعهم الله على الحقايق ولذلك لا يجب ان تثبت
في كتاب الا في الموضوعة على الطريقة البرهانية وهي التي من شأنها ان تقرأ على ترتيب وبعد تحصيل علوم اخر يضيق على اكثر الناس النظر
فيها على النحو البرهاني اذا كان ذا فطرة فائقة مع قلة وجود تلك الفطرة في الناس فالكلام في هذه الاشيا مع الجمهور هو
بمنزلة من يسقي السموم ابدان كثير من الحيوانات التي تلك الاشيا سموم لها فان السموم انما هي امور مضافة فانه قد يكون
سما في حق حيوان شي هو غذاء في حق حيوان اخر وهكذا الامر في الاراء مع الانسان ثم قال لكن من زعم ان الشريعة الجاهل فيها
السم من هو في حقه سم على انه غذاء فقد ينبغي على الطبيب ان يجتهد بصناعته في شفائه ولذلك استجزنا نحن التكلم في مثل هذا الكتاب
والا فما كما نرى ان ذلك يجوز لنا بل هو اكبر المعاصي او من اكبر الفساد في الارض وعقاب المفسدين معلوم بالشريعة واذا
لم يكن بد من الكلام في هذه المسألة فلنقل في ذلك بحسب ما تبلغه قوة الكلام في هذا الموضع فنقول ان القوم لما نظروا
الى جميع المدركات وجدوا انها صنفان صنف مدرك بالحواس وهي اجسام قائمة بذواتها مشار اليها واعراض مشار اليها في تلك
الاجسام وصنف يدرك بالعقل وهي ماهيات تلك الامور المحسوسة وطبايعها اعني الجواهر والاعراض فلما تميزت لهم الامور
المعقولة من الامور المحسوسة وتبين لهم ان في المحسوسات طبيعتين هي المتقدمة للاخرى فوجدوا ان العقل متقدم على المعقول
لكون الفاعل متقدما على المفعول ونظروا في العلل والمعلولات فافضى بهم الامر الى علة اولى هي بالفعل السبب الاول
لجميع الاشيا لزم ان يكون فعلا محضا والا يكون فيها قوة اصلا لانه لو كان فيها قوة لكانت معلولة من جهة وعلة من
جهة فلم يكن اولى ولما كان كل مركب من صفة وموصوف فيه قوة وفعل وجب عندهم الا يكون الاول مركبا من صفة وموصوف
ولما كان كل بريء من القوة عندهم عقلا وجب ان يكون الاول عندهم عقلا فهذه هي طريقة القوم بجملة فان كنت من اهل
الفطرة المعدة لقبول العلوم وكنت من اهل الثبات واهل الفراغ ففرضك ان تنظر في كتب القوم وعلومهم لتقف على
ما في علومهم من حق او ضده وان كنت ممن نقصك واحد من هذه الثلاث ففرضك ان تفزع في ذلك الى ظاهر الشرع
ولا تنظر الى هذه العقايد المحدثة في الاسلام فانك ان كنت من اهلها لم تكن من اهل اليقين فهذا هو الذي حرك القوم ان
يعتقدوا ان هذه الذات التي وجدوا انها مبدا العالم بسيط وانها علم وعقل ولما راوا ان النظام الموجود ههنا
في العالم واجزائه هو صادر عن علم متقدم عليه جعلوا هذا العقل والعلم هو مبدا العالم الذي افاده ان يكون موجودا
وان يكون معقولا وقال ابن رشد في موضع اخر والمحققون من الفلاسفة لا يصفون علمه تعالى بالموجودات الا بكلي ولا بجزئي وذلك
ان العلم الذي في هذه الامور لازمة له هو علم منفعل ومعلول والعقل الاول هو فعل محض وعلة فلا يقاس علمه على العلم
الانساني فمن جهة ما لا يعقل غيره من حيث هو غيره ما هو علم منفعل ومن جهة ما يعقل الغير من حيث هو ذاته هو علم فاعل
وتلخيص مذهبهم انهم لما وقفوا بالبراهين على انه لا يعقل الا ذاته فذاته عقل ضرورة ولما كان العقل بما هو عقل
انما يتعلق بالموجود لا بالمعدوم وقد قام البرهان على انه لا موجود الا هذه الموجودات التي نعقلها نحن فلا بد

اصله انما هو الاخص ما انظر الى الطبيعيات

ان يتعلق

ان يتعلق علمه بها واذا وجب ان يتعلق بهذه الموجودات فاما ان يتعلق بها على نحو تعلق علمنا بها مستكملا واما ان يتعلق بها على وجه
اشرف من جهة تعلق علمنا فتعلق علمه بها على نحو تعلق علمنا بها مستحيل فوجب ان يكون تعلقه بها على نحو اشرف و وجود اتم لها
من النحو الذي تعلق علمنا بها لان العلم الصادق هو الذي يطابق الموجود فان كان علمه اشرف من علمنا فعلم الله سبحانه تعلق بالموجود
بجهة اشرف من الجهة التي يتعلق علمنا به فللموجود اذن وجودان وجود اشرف و وجود اخس والوجود الاشرف هو علة للوجود الاخس
وهذا معنى قول القدماء ان البارى تعالى هو الموجودات كلها وهو المنعم بها والفاعل لها ولذلك قال رؤساء الصوفية لا هو الا
هو ولكن هذا كله هو من علم الراسخين فى العلم ولا يجب ان يكتب هذا ولا ان يكلف الناس اعتقاد هذا ولذلك ليس هو من التعليم
الشرعى ومن اثبته فى غير موضعه فقد ظلم فاما ان الشئ الواحد له اطوار من الوجود فذلك معلوم من النفس انتهى ما اردنا
من كلماته التى التقطناها من مواضع متفرقة لكونها ملائمة بحسب المرام وملائمة حلا للمقام مباحث متعلقة بالمقام
مما يزيد الاطلاع عليها فى توضيح المرام الاول للغرض الامام الرازى فى المباحث المشرقية على الحكماء حيث ذهبوا الى ان علوم
المجردات بذواتهم هى نفس ذواتهم بانه لو كان كذلك لكان من عقلها عقلها عاقلة لذواتهم وليس كذلك اذ اثبات كونها عاقلة
لذواتها يحتاج الى تجشم اقامة برهان وبيان اثبات علمها غير بيان اثبات وجودها وكذا ليس من اثبت وجود البارى اثبت علمه
بذاته بل يلزمه اقامة حجة اخرى له واجاب عنه استادنا افضل المتالهين قده فى كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد بان معقولية الشئ عبارة
عن وجوده لشئ له فعلية الوجود والاستقلال اى كونه غير قائم لشئ اخر فالجوهر المفارق لما كان بحسب الوجود العينى غير موجود
لشئ اخر بل موجودا لذاته كان معقولا لذاته واذا حصلت ماهيته فى عقل اخر صارت بهذا الاعتبار موجودة لشئ اخر وجودا
ذهنيا لا لذاته فلا جرم صارت معقولة لذلك الشئ الاخر لا لذاته واذا لم يكن ذاته بهذا الاعتبار اى باعتبار وجودها فى ذلك العاقل
عاقلة لذاتها نكشف بعقلها ذلك العاقل عاقلة لذاتها بهذا الاعتبار ومحصل القول ان عاقلية الجواهر المجردة لذاتها عين وجودها
لا عين ماهيتها فلا يلزم من ذلك ان من عقل ماهيتها عقلها عاقلة لذواتها الا فيما يكون وجوده عين ماهيته كالواجب تعالى
لكن لما استحال ارتسام حقيقته تعالى فى ذهن من الاذهان بالكنه لا يلزم من تعقلنا له تعقلنا انه عقل ذاته بل يحتاج الى اثبات
بيان وبرهان واعترض بعضهم ايضا بانا نعلم بالضرورة ان كون الشئ عالما انكشاف المعلوم حال الخارجى مغاير لنفس حقيقته لا
فلا يكون نفس حقيقة العالم وحدها مصداقا لصدق العالم فى علم الشئ بنفسه فان كل شئ فى نفسه هو هو فلو تغير عما هو عليه فى نفسه
لاحتاج الى مصداق اخر وراء ذاته فلابد فى كون الشئ عالما بنفسه مثلا من امر اخر غير نفس ذاته يكون مصداقا لعالميته فلا يكون
العلم بالشئ نفس حصول ذلك الشئ فقط واجيب بان كون الشئ عالما حالة اخارجية فى علم الشئ بنفسه ممنوع فيجوز ان يكون نفس حقيقة
الشئ مصداقا لكونه عالما بنفسه من غير ان يحتاج الى مصداق مغاير لنفسه لا نسلم صدق المفهومات المتغايرة على ذات واحدة لا تستدعى
تغاير المصداقات الا اذا استلزم ذلك الصدق تغيرا خارجيا فى الذات والتغير الخارجى فيما نحن فيه وهو علم الشئ بنفسه ممنوع
ولو سلم فانما يسلم فى علم الشئ بغيره بعد ما لم يكن فى حد ذاته كذلك الثانى قد اتفقوا على ان المعتبر فى كون الشئ معقولا تجرده
عن المادة فقط وفى كونه عاقلا تجرده عن المادة وكونه قائما بذاته معا لان ما لا يكون قائما بذاته يكون حاصلا لغيره لا
حاصلا لنفسه وما لا يكون حاصلا لنفسه فكيف يكون شئ اخر حاصلا له وحقيقة العلم هو حصول شئ لشئ كما مر غير مرة فلا يجوز كون
شئ من الصور والاعراض عاقلا ولا يلزم كون المادة لكونها قائمة بذاتها عاقلة لان مرادهم من القائم بذاته ان يكون
موجودا بالفعل وقائما بذاته ووجود المادة فى حد ذاتها ليس بالفعل بل بالقوة وفعلية المادة انما هو بالصورة المقيمة
لها لا بذاتها وما قيل من انه لو كان حقيقة العلم هو الحصول لكان كل جماد عالما اذ ما من جماد الا وقد حصل بهيئته و بمعلوم
من كل شئ انما هو مهيته فيندفع بان الصور الجمادية لما كانت قائمة بموادها فهى ليست حاصلة لموادها لا لانفسها

هذه فقرة من كلام اعلى من اهل العلم

علما

على ما مر وايضاً ما هو شرط في المعقولية اعني التجرد عن المادة مفقود في الصور الخيالية لكونها مقارنة لموادها الثالث انه
يظهر من تضاعيف ما ذكرنا ان حقيقة العلم هي حصول مجرد لمجرد قائم بذاته وذلك الحصول يتصور على انحاء ثلثة لان احدها حصول الشيء
بنفس ذاته العينية لشيء مستقل في الوجود بالفعل قائم بذاته حصولاً حقيقياً كحصول المعلول بحسب وجوده العيني لعلته وثانيها ان
يكون ذلك الحصول حصولاً حقيقياً كحصول ذات المجرد بنفس ذاته ولا شك في كونه حكمياً راجعاً الى كون ذات المجرد غير فاقدة حكمياً لا مع
لذاتها وهذان القسمان هما المراد بالعلم الحضوري وبهذا الاعتبار قيل العلم هو حضور شيء لمجرد او عدم غيبته شيء عن مجرد و
ثالثها حصول شيء بصورته وماهيته لا بنفس حقيقته العينية لمجرد قائم بذاته وهذا هو المسمى بالعلم الحصولي المفسر بحصول صورة الشيء
في العقل ولا شك عند الحكماء والمحققين في كفاية كل واحد من النحوين الاخيرين من الحصول لتحقق العلم ولذلك اتفقوا على ان
علم العاقل بذاته انما هو عين ذاته وان علمه لغيره هو بحصول صورته في العقل واما انه هل يكفي النحو الاول من الحصول ايضاً
لتحقق العلم فلم يشتهر من الفلاسفة قبل صاحب الاشراق ما يدل على ذلك بل هو اول من صرح به وتبعه المصنف وجماعة
من المتاخرين ويمنعه جماعة اخرى منهم وقد وقع في كلام الشيخ ما يدل على المنع وقريب منه بعض ما قيل على ذلك من ان كون
الحصول للفاعل اكد من الحصول للقابل لا يدل على كون الحصول الاكد علماً لجواز ان يكون تحقق العلم موقوفاً على القيام او الاتحاد
بل الحق ان حصول المعلول انما هو حصول لنفسه اذا كان قائماً بذاته او لمحله اذا كان قائماً بالمحل وليس حصولاً للعلة الا على نحو من التجوز
وما الفرق في ذلك بين حصول المعلول للعلة وبين حصول العلة للمعلول فلو كان حصول المعلول لامر ما علماً له لكان حصول العلة للمعلول ايضاً علماً
ولكنا عالمين بعللنا بالعلم الحضوري وليس الامر كذلك فتامل وايضاً لو كان مثل هذا الحصول اعني حصول المعلول للعلة كافياً في العلم
لكان اعتبار القيام بذاته في العاقل ضائعاً حشواً زوداً ان معلول الصور المادية حاصل للصورة لا للمادة فهو انما يكون حصولاً
للصورة حصولاً لمادتها لا انها ان الحصول في ضمن القيام لا مطلقاً يلزم كون الصور المادية عاقلة للامور التي هي معلولة لها
لكون الربط الذي اكتفوا به في العلم حاصلاً بينهما وايضاً يلزم بمثل ذلك كون الصور المادية عاقلة لذواتها الرابع قال
بعض مقلدة صاحب الاشراق حقيقة العلم مشابه للحصول الوجودي فكل موجود يكون معلوماً وعالماً الا ان يمنع
عن ذلك مانع كالحصول لغيره فان اعتبر بما هو ظاهر منكشف متميز ونسبته الى امر صالح لان يكون هذا الشيء ظاهراً له منكشفاً
عنده متميزاً لديه كان بهذا الاعتبار معلوماً وذلك الشيء المنسوب اليه عالماً ان لم يعتبر بهذا الوجه بل اعتبر بنسبة
اخرى او بغير نسبة كان موجوداً فالوجود والحصول يكون كل امرين بينهما علاقة الحصول عالماً والعلم متحدان بالذات
متغايران بالاعتبار لان العلم هو حصول احد الامرين الموجودين للآخر من جهة التميز والانكشاف ولا بد من ان يتحقق
بينهما علاقة ذاتية بحسب الوجود والحصول فيكون كل امرين بينهما علاقة الحصول وربط وتعلق من جهة الحصول عالماً
بصاحبه اولاً مانع واذا لم يتحقق بين امرين علاقة ذاتية كلية لا يكون احدهما عالماً بصاحبه فكل شيء مستقل في الوجود
عالم بنفسه اذ لا علاقة اكد من الاتحاد وكل علة مستقلة في الوجود عالمة بمعلولها وكل معلول كذلك عالم بعلته
اذا لم يكن المعلول جسمانياً والعلة مجردة فان الجسماني لا يتمكن من ان يعلم المجرد فظهر وتبين ان العلم انما يعلاقة ذاتية
وجودية بين امرين مستلزمة لحصول احدهما للآخر وانكشافه لديه وامتيازه عنده وتلك العلاقة الذاتية الوجودية
قد يكون بين ذات المعلوم بحسب وجوده العيني وذات العالم كما في العلم الحضوري بانواعه وقد يكون بين صورة المعلوم
وذات العالم كما في العلم الحصولي المتحقق بحصول صورة الشيء في نفس ذات العالم او في آلته حصولاً ذهنياً فالمعلوم
الخارجي في هذه الصورة يكون معلوماً بالعرض فان العلاقة الوجودية المستلزمة للعلم في الحقيقة انما هي بين
العالم والصورة بخلاف المعلوم بالعلم الحضوري بحسب وجوده العيني اذ المعلوم بالذات هو نفس ذات الامر

الخارجي

العيني لتحقق العلاقة الوجودية بين نفس ذات ذلك الامر العيني والعالم به فالعلم الحضوري اتم افراد العلم واكملها
ومن ذهب الى ان العلم بالغير منحصر في الحصولي لا غير فقد اخطأ وانكر اتم افراد العلم واكملها ثم قال ولا يخفى على الخبير انه
مما حققنا من ان منشأ تحقق العلم بين الامرين انما هو علاقة ذاتية بينهما بحسب الوجود والحصول يتضح ان الامر الذي
بغيره لا يحصل له بنفسه ولا غيره ايضا فلا يكون عالما بنفسه ولا بغيره ايضا وضوحا تاما بحيث لا يبقى فيه ريب للمنصف انتهى
اقول للعبد نامة من وجوه ما يرد على العلم الحضوري انه لا يخفى ان ما ادعاه من مساوقة الوجود والعلم دعوى من غير بينة
ولم يتضح ذلك مما ادعى ايضاحها به نعم بين العلم وبين الحصول والوجود نوع ما لم يصل الى حد العلم مساوقة لا حظ ما اذكره من
العلاقة الذاتية بين موجودين ان كانت سببا لحصول احدهما للاخر كانت موجبة للعلم لكن الكلام في ان العلاقة الذاتية
التي بين العلة والمعلول هل هي موجبة لحصول احدهما للاخر ام لا وقد عرفت انها موجبة لذلك ومع تسليم ذلك كله فدعوى
كون العلم الحضوري اتم افراد العلم واكملها ممنوع لو كان العلم الحصولي بحصول الشبح والمثال لا بحصول الحقائق بانفسها على
ما هو مذهب المحققين باجمعهم فانه على تقدير حصول الحقائق بانفسها يكون المعلوم والمنكشف بالذات في العلم الحصولي
هو حقائق الاشياء وماهياتها وفي العلم الحضوري هو هويات الاشياء وانياتها وكيف يصح ان نقول بان العلم بهويات الاشياء
اتم من العلم بماهياتها سيما في الامور الجسمانية المحفوفة بالغواشي المادية هل هذا الا مثل ان يقال ان الابصار اتم من العلم وان
الحس اكمل في باب الادراك من العقل ومن يجترئ على امثال ذلك نعم كثيرا ما يمثل العلم بالبصر والمعقول بالمحسوس لكن للعقول
العامية الوهمانية والمدارك الجمهورية الهيولانية ولذلك قد شاعت الامثال في الكلام الالهي وكلمات الانبياء والحكماء
ايضا حيث كان المقصود تفهيم الجمهور واما في ما نحن بصدده فالخطب اعظم من ذلك ولذلك لم يقع التكليف بمعرفة كنه حقيقته تعالى
وايضا حين كون الحاصل في الذهن من الاشياء هو حقائق الاشياء فالمعلوم بالذات هو حقيقة الشيء لا الموجود الخارجي وليس
المعلوم بالعرض الا خصوص الفرد الخارجي من حيث هو فرد فما ذكره ليبان كون العلم الحضوري اتم من الحصولي لا يفيد ذلك
هذا ثم ان مما اعترض البعض على ما نقلنا من الشيخ في رسالة منشئ الحجة من ان المعلوم لو كان هو الصورة العينية لكان
كل موجود وجودا عينيا معلوما للناس ولكنا لا نعلم المعدوم بانه في نهاية الضعف فانه لا يلزم من جواز كون الموجود
الخارجي معلوما في الجملة ان يكون كل موجود خارجي معلوما لكل احد لجواز ان يكون معلومية الموجود مشروطا بشرط
لا يتحقق في كل موجود خارجي بالنسبة الى كل واحد وايضا لا يلزم من معلومية الموجود الخارجي انحصار المعلومية
فيه بقي لو كان الموجود الخارجي معلوما لكنا لا نعلم المعدوم بل الحق الحقيق بالتصديق ان الشيء قد يكون بصورته وذلك في العلم
الحصولي وقد يكون بذاته وذلك في العلم الحضوري وقد يكون بذاته وليس العلم الحضوري وليس كل موجود خارجي حاصلا
بذاته لكل احد بل انما يحصل الموجود العيني بذاته لامر يتحقق بينهما علاقة وجودية مستلزمة للحصول كالعلية والمعلولية هذا كلامه
واقول مراد الشيخ هو ان من المعلوم المحقق ان العلم بالشيء انما يتحقق بان يحصل اثر من ذلك الشيء في العالم فالعلم هو ذلك الاثر
الحاصل في العالم لا الموجود في الخارج والا فان لم يكن الاثر الحاصل هو العلم بل الموجود في الخارج لزم ان لا يحصل لنا علم
بالمعدوم وايضا لو كان وجود الشيء في الخارج العلم كافيا من دون اثر يحصل منه في العالم لزم ان يكون كل واحد عالما بكل
موجود يكون موجودا معه في زمانه او لنسبة الى كل موجود كذلك على السواء انما لا مدخل في العلم ومما ذكره المعترض من علاقة
العلية والمعلولية لا دخل لها في العلم اصلا اذ ليست هي مما توجب حصول احدهما للاخر حقيقة لما عرفت مما ذكرناه في المبحث
السابق بل تلك العلاقة مما توجب المعية في الوجود فقط في الحقيقة فلو كانت معية شيء مع شيء في الوجود حصولا لاحدهما
عند الاخر لكان كل موجود حاصلا لكل موجود يكون موجودا معه في زمانه وكان معلوما له هكذا يجب ان يفهم كلام الاكابر

والله اعلم

ان العلم بالشيء عبارة عن حصول ذلك
الشيء للعالم او حضوره للعالم وحصول له

والله تعالى ذو الفضل والانعام الخامس الظاهر بل المحقق ان النفس الناطقة تدرك بذاتها الجزئي وسائر الاتها الجزئية بالقوة
المتخيلة وكذا المتخيلة تدرك نفسها ولا يلزم اجتماع المثلين في محل لان الصور المتخيلة بل الحسية ايضا انما هي اشباح وامثلة
للجزئيات ولا يشترط تطابقها فان ادراك الجميع بغير ان ينفعل الا الحس وبالجملة فهذا الاحتمال قادح من كون علم النفس بهذه
الامور بالمشاهدة الحضورية ويحيل ذلك طريقها الى العلم الحضوري للواجب باعيان الموجودات على ما نقله صاحب الاشراق في
خلسة عن امام المشائين وهذا دليل على عدم الاعتماد على مجرد الكشف الذي يدعيه ارباب المشاهدات الا ما ساعده البرهان
وفي ذلك غنى عن ارتكاب تلك المخاطرات وبما ذكرنا ظهر ضعف ما زعمه الاشراقيون من كون سائر الحيوانات ذوات نفوس
مجردة بناء على ان مدار ادراك الشيء لنفسه على التجرد وانها مدركة لانفسها وذلك لان ادراك الشيء لنفسه اذا كان بنفسه
لا بحصول صورة يستلزم التجرد ولعل نفوس الحيوانات يدركون انفسهم على التجرد وانها مدركة لانفسها وذلك لان
ادراك الشيء لنفسه على التجرد وانها مدركة لانفسها بحصول صورها في محل تلك النفوس كالمتخيلة قال الشيخ في التعليقات
نفوس الحيوانات غير الانسان ليست مجردة وهي لا تعقل ذواتها وانها لو ادركت ذواتها فانما تدركها بقوتها الوهمية فافهم
فلا يكون معقولة والوهم لها بمنزلة العقل من الانسان انتهى السادس نفي صاحب الاشراق العلم المقدم على الايجاد
كلها مطلقا وابطل العناية راسا زعما ان قبل كون الموجود موجودا وجودها اذهانا مما ربما كيف يتصور تحقق العلم بها فان العلم
بما لا يتصور بدون وجودها ذهنا او خارجا ضرورة عدم تمايز المعدومات الصرفة ولا يمكن وجود الموجودات قبل وجودها
اما خارجا فظاهر واما ذهنا فللزوم الكثرة في ذاته تعالى فليس للواجب علم فعلي اصلا تعالى عن ذلك علوا كبيرا وذلك قادح في فعله تعالى كونه
اختيارا بالاولى اذ لا بد في الفعل الاختياري من مسبوقيته بالعلم ولا يكفي مجرد مقارنته للعلم وما قيل ان الفعل الارادي
غير منفك عن العلم بالمراد واما وجوب السبق فممنوع بل هو مثل ما يدعي المتكلمون ان الارادة يجب ان يكون سابقة على المراد سبقا
زمانيا وانه غير مسلم منهم غاية الامر ان وجوب السبق الذاتي في الارادة مسلم دون العلم بل مقارنة الشعور والعلم للفعل
الناشئ من نفس ذات الفاعل كافية في كونه ارادية تامل ومع ذلك يرد عليه ما ياتي وكذا ما قيل ان وجود المعلول
في الخارج وان كان عين العلم بالذات لكنه تغايره بالاعتبار فهو من حيث انه متقدم وسبب من حيث كونه وجودا في الخارج
ففيه ان المغايرة الاعتبارية انما يتحقق ويؤثر حيث يعتبرها العقل وتمايز المتغايران فيه بحيث لا عقل ولا ذهن فلا
اثر لها اصلا ويرد عليهم ايضا عدم كون صفة العلم عين ذاته تعالى وما قيل في توجيه كون صفاته تعالى عين ذاته ان الصفة ههنا
بمعنى الخارج المحمول كالعالم والقادر والمريد صح فلا امتناع في كون العالم عين ذاته وان كان العلم زائدا عليه فمشترك
بين الواجب وغيره فان صفات جميع الاشياء عين ذاته بهذا المعنى على ما ذكره المحقق الدواني وقد يدفع هذه الشناعة عنهم
بان العلم الفعلي له صورتان احدهما ان يكون العلم من اسباب وجود المعلوم بالذات وهو الظاهر المشهور وثانيهما ان يكون
ذات العالم سببا لوجود المعلوم بالذات كما في الصورة المخترعة للعالم فان نفس وجودها عنه نفس معلوميتها وذات
الواجب بالنسبة الى اعيان الموجودات من هذا القبيل فكما ان العالم يعلم الصورة الذهنية باختراعها يعلم الواجب الاعيان الخارجية
بايجادها والعلم بالصورة حقيقة حصولي وبالعين حضوري وكلاهما فعلي ولا يلزم الايجاب بناء على كون مقارنة الشعور كافيا
في الفعل الاختياري على ما مر وفيه انه على تقدير التسليم يلزم الا يكون صدور الموجودات عنه تعالى على نحو العناية ولذا
اذ لا يصدق وجودها لما علمت وحينئذ يلزم ما علمت انه لا حد لها ههنا وشاهده اللازم علمنا اولا وحيث وحيث وكيفا خرام
الاعتبار في المعلومية والوجود قد عرفت انه لا حد لها ههنا وشاهد اللازم ليس بازم من مفسدة الايجاب بل هو عينها
عند المحقق كما لا يخفى على الخبير ولا يلزم ذلك بحصول الصور العلمية عنه تعالى لانه نفس تعقله الخير وعلمه بها لا يجب كون العلم

مسبوقا

مسبوقا بالعلم ولا كون التدبير مسبوقا ما التدبير بل يجب كون الوجود مسبوقا بالعلم والتدبير على ان القائل بالصور العلمية الحاصلة
في ذاته تعالى قائل بالعلم الاجمالي البسيط الذي هو عين ذاته تعالى وتلك الصور انما هي تفصيل له فيكون مسبوقة به فليتدبر ثم
انه اعني صاحب الاشراق بعد ابطال العناية جعل النظام المشاهد في عالم الاجسام الارصاعن النظام الواقع فيما بين المفارقات
العقلية الطولية والعرضية واضوائها المنعكسة عن بعضها الى بعض وجعل ذلك بدلا عن العناية في سببية النظام صرح بذلك
في حكمة الاشراق وانت خبير بان ذلك النظام الواقع في المجردات ايضا لابد له من سبب ولا يتم فلابد من الانتهاء الى علمه تعالى بنظام الكل
اوصدور ذلك النظام عن طبع وايجاب ولا بد من كون هذا العلم عين ذاته او قائما بذاته من غير لزوم مفسدة الكثرة على
ما عرفته مفصلا واما المصنف قدس سره فلم ينسج على منواله في نفي العلم المتقدم على الايجاد بل اثبت العلم الاجمالي حيث قال
في شرح رسالة العلم كما ان الكاتب يطلق على من يتمكن من الكتابة سواء كان مباشر الكتابة اولم يكن وعلى من يباشرها حال
المباشرة باعتبارين كذلك العلم يطلق على من يتمكن من ان يعلم سواء كان في حال استحضار العلوم او لم يكن وعلى من يكون مستحضر
به حال الاستحضار باعتبارين والعالم الذي يكون علمه ذاتيا فهو بالاعتبار الاول لانه بذلك الاعتبار لا يحتاج في كونه عالما
الى شيء غير ذاته والعلم بهذا الاعتبار شيء واحد انتهى لكن العلم الاجمالي بهذا المعنى اعني التمكن من الاستحضار انما هو الحالة الثالثة
لا الثالثة وهو ليس بجيد لمقارنته القوة فقد بر السابع ظهر فلنظر جماعة كالمحقق الدواني في بعض رسائله وصاحب القبسات
غيرهما ان نسبة جميع الازمنة اليه تعالى كان واحدا كما ان نسبة جميع الامكنة اليه كان واحدا يعني ان اعيان الموجودات الزمانية قديمة
او حادثة حاضرة عنده تعالى دفعة واحدة بلا اختلاف في القبلية والمعية والبعدية والمضي والحال والاستقبال لكونه تعالى بريئا
عن الوقوع في شيء من الازمنة كبرائه عن الوقوع في شيء من الامكنة بل هو محيط بقاطبة الزمانيات والمكانيات احاطة واحدة
وانما ذلك الاختلاف لها بقياس بعضها الى بعض فيما بينها لا بالقياس الى الحضور عنده تعالى والمعية عنه ومثلوا ذلك بخيط مختلف
الاجزاء بالسود والبيض فانه اذا نظر اليه الانسان مثلا يلاحظ مجموع تلك الاجزاء المختلفة الالوان دفعة واحدة ويرى الجزء
الاسود في موضعه والابيض في موضعه كليهما معا في ان واحد بخلاف الحيوان الضيق الحدقة كالنملة فانه يرى كل جزء يوصل
اليه في ان وصوله اليه ولا يرى الجزء الذي بعده او قبله في هذا الان بل في ان هو بعد ذلك الان او قبله وهذا الظن لعله متوهم
من كلام المصنف في شرح رسالة العلم على ما سنذكره في بيان كيفية علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة وسنبين حقيقة الامر فيه وهو منظور
فيه لان نسبة الزمانيات الى الزمان لا يجب ان يكون بانطباق فقط والا لم يكن الاجسام التي في زمانين لا يعرض لها التغير
زمانية بل تلك النسبة انما هي المعية في الوجود سواء كانت منطبقة او غير منطبقة فهو تعالى وان لم يكن واقعا في الزمان لكنه
مع الزمان معية وجودية ولاختلاف نسبة الزمان الى ما مع الزمان على وجهين احدهما بالتغير في ذات ذلك الشيء الذي مع الزمان
كما هو في الاشياء المختلفة الوجود بعض الازمان كالحادث اليومي مثلا فانه في اليوم لكونه معه في الوجود لا في الامس والغد لفقدانه
فيهما وثانيهما بالتغير في الزمان دون ما مع الزمان كالفلك فانه اليومي في اليوم لكونه معه في الوجود دون الغد لفقدانه والوجه
الاول وان لم يتصور نسبة الى الله تعالى لكن لا خفاء في تحقق الوجه الثاني بالنظر اليه فانه في اليوم مثلا لكونه معه في الوجود دون
الامس والغد لفقدانهما لا لفقدانه تعالى عن ذلك فيتصور النسبة اليه بالنظر الى المضي والحال والاستقبال بهذا الوجه اذ اليوم
مثلا حال بالنظر اليه لكونه معه في الوجود حاضرا عنده ولا امس ماض بالنظر اليه لفقدانه اليوم مع تحققه قبل ذلك والغد
مستقبل بالنظر اليه لفقدانه اليوم مع كونه سيكون فالازمنة الثلثة وان لم يتصور بالنظر اليه بالمعنى المختص بالحوادث لكنها
بمعنى ان الحال هو الزمان الحاضر الذي هو معه بالفعل والماضي هو الزمان المتقدم على ذلك الزمان بالنظر اليه والمستقبل
بالنظر الى شيء لا يقتضي كون ذلك الشيء مفقودا في الماضي والمستقبل مطلقا على ما مر كذا قال سيد المدققين وغيره وهذا

ماخوذ من كلام

ماخوذ من كلام المصنف في نقد المحصل حيث قال ما ملخصه ان القضية التي يدعي استحالتها وهي كون الله تعالى زمانيا تفسر على وجهين
احدهما ان يكون الله تعالى زمانيا بمعنى انه متغير او يقبل التغير والثاني ان يكون وجوده في اي الزمن متعلقا بوجود
جزء من الزمان وعلى هذا الوجه الثاني لا استحالة في كون الباري تعالى زمانيا واي استحالة في ان يكون سيفه على هذا الجزء
في الزمان بمعنى انه قادر وجوده وجزء اخر من الزمان لم يكن هذا الجزء متحققا حيث تحقق ذلك الجزء فان قيل هل يطلق
على الباري تعالى ان الزمان ظرف له ووعا كما يطلق على عدم هذا الحادث وقع في زمان سابق على وجوده من باب المجاز الذي
دعى اليه ضيق العبارة وليس هناك ظرف ومظروف على الحقيقة وليس الزمان امرا يتحقق فيه معنى الاشتمال والاحتواء
ليمكن ان يكون ظرفا ولا سيما والحادث انما يحدث في ان والان عند الاكثر غير منقسم فهو ابعد عن معنى الظرفية والمراد من
قولنا ان عدم هذا الحادث وقع في زمان سابق على زمان وجوده انه صدق على عدمه انه متحقق حين صدق في زمان سابق — هذا الحادث نحو
على وجوده انه متحقق ولم يكن زمان الوجود المشار اليه متحققا ومثل هذا التفسير لا يستحيل اطلاقه على الباري تعالى فانه يصدق
عليه انه متحقق حين صدق على جزء مخصوص من الزمان انه متحقق انتهى وانت خبير بان الازمنة على الامكنة مع الفارق لتقضي
احدهما وقرار الاخر وحضور الامر الذي يجيء فغير ولو عند من لا يتغير اصلا واضح البطلان وكيف يمكن حضور المعدوم
فالتمثيل المذكور غير مطابق للتمثيل له الا اذا كان اجزاء الخيط المذكور بتدريجية لا يكون حاضرة ومع ذلك يكون حاضرة
عند الشخص لا لساني دفعة وغير حاضرة عند النملة ولا ريب انها اذا وصفت بتدريجية لا يكون حاضرة دفعة عند الشخص
الانساني ايضا والحاصل انه لما كان امتناع الادراك في المثال المذكور ناشيا من جانب العالم الضعف فمن ثم خيث الضعف
امكن الادراك وامتناع الادراك في الزمان ليس من جانب العالم ليختلف القوي والضعيف في ذلك بل من جانب المعلوم لانه
يعدم شيئا فشيئا والمعدوم غير قابل للحضور فلا جرم لا يختلف القوي والضعيف في ذلك ويتفرع على ذلك انه لو كان ما ظنوه
حقا لما احتيج الى الفرق بين المعلومات القريبة والبعيدة بحصولها القائمة بالقريبة لكون الجميع على السواء في الحضور بالقياس
اليه تعالى لكن كلام شرح رسالة العلم وشرح الاشارات صريح في الفرق بين القبيلين وكذا كلام حكمة الاشراق لكن كلام
التلويحات اعني قوله وادراك اعداد الوجود بنفس الحضور له والتسلط من غير صورة ومثال لما يوهم الابتناء على الظن المذكور
والمراد انه كذلك عند وجود تلك الاعداد في اوقات وجوداتها وان كانت قبل اوقات وجوداتها معلومة بصورها المرتسمة
في المدبرات الفلكية كما دل عليه كلامه في حكمة الاشراق على ما نقلنا فتفصيل مذهبهم ان علمه تعالى بمعلولاته القديمة سواء
كانت مجردة او مادية انما هو بحضورها وانها عنده تعالى ازلا وابدا وبمعلولاته الحادثة بحضورها وانها عنده في اوقات
وجودها واما قبل اوقات وجودها فبصورها الحاصلة في المعلولات القديمة فان الحاصل في الحاضر عند الشيء حاضر
عنده ايضا هذا هو المصرح به في كتبهم كما لا يخفى على من تتبعها ثم انه يمكن ان يتصور هذا المظنون على وجهين احدهما ان يكون
القدماء بالنسبة اليه تعالى كالحوادث في تخلل الانفكاك بينهما وان كان بلا تصور وثانيهما ان يكون الحوادث كالقدماء
في عدم الانفكاك والى الاول نظر صاحب القبسات وبنى عليه حدوث العالم وسماه حدوثا دهريا وبالنظر الى الثاني قيل
عليهم انه لو كان كذلك لزم قدم الحوادث وليس شيء منهما بشيء لكون كل منهما منقدحا بالاخر كما لا يخفى على المتدبر التام
الحضور حقيقة انما يتحقق لمادي عند مادي فلو كان لهذا المادي الثاني ارتباط بمجرد ارتباط الالة بذي الالة يتحقق
الحضور بالنسبة الى ذلك المجرد ايضا واما حضور المادي عند المجرد المبري عن الالة مما يشمئز منه العقل الصحيح فضلا عن ان
يحققه واذا عرفت هذا عرفت معنى ما نقلناه عن الشيخ من قوله ولا نظن ان الاضافة العقلية اليها اضافة اليها كيف وجدت
والا لكان كل مبدا صورة في مادة من شان تلك الصورة لمن يعقل بتدبير عام بتجريد وغيره يكون هو عقلا بالفعل له

(margin: ان الزمان الساني ... لدوده عا ... هذا الحادث ونحو)

هذا

هذه الاضافة اليها وهي بحال المعقولية واما قوله بعينه تلك ولو كانت من حيث وجودها في الاعيان لكان انما يعقل
ما يوجد في كل وقت ولا يعقل المعدوم منها في الاعيان الخ فهو دليل اخر على امتناع كون الصور المادية من حيث هي مادية
معقولة له تعالى مبني على تحقق المضي والحال والاستقبال بالنسبة اليه تعالى على الوجه الذي قد عرفت هذا الكلام المنقول من الشفاء
المنقول من الرسالة المنسوبة اليه على ما وجدنا مشتمل على اربع دلائل على عدم تحقق العلم الحصولي فتعين العلم الحصولي لامتناع
الاقسام الاخر بالاتفاق وقد يستدل على العلم الحصولي بان ذاته تعالى علة للاشياء وهو عالم بذاته والعلم بالعلة يستلزم العلم
بالمعلول فيجب تحقق العلم بالاشياء في الازل والعلم لا معنى له الا الانكشاف المعلوم اما بذاته واما بصورته بالضرورة والاتفاق
ولا يمكن تحقق ذوات الاشياء في الازل والا لزم قدم الحوادث فتعين تحقق صورها فيه ولا يمكن قيامها بذواتها ولا بموجود
اخر لما مر غير مرة فتعين قيامها بذاته تعالى وهو المطلوب ويمكن ان يستدل بان العلم صفة كمال لا يخفى فهو صفة حقيقية اذ لا كمال له تعالى بالاضافات
فيجب ان يكون عين ذاته تعالى او قائمة بذاته من ذاته لامتناع ان يكون ما هو كمال له تعالى ثابتا له من خارج لكن علم التفصيلي بالاشياء
يمتنع كونه عين ذاته تعالى فتعين كونه قائما بذاته من ذاته فيجب ان يكون صورا زائدة على ذوات الاشياء قائمة بذاته تعالى لكون العلم
الحصولي عين ذوات الاشياء المباينة لذاته تعالى ويجب ايضا كونها متقدمة على ذوات الاشياء لان العلم المتاخر عن ذوات الاشياء لا
يكون مستفادا منها كعلمنا بالاشياء فيلزم كون ما هو كمال له تعالى مستفادا من خارج فتعين كون علمه بالاشياء فعليا متقدما
على ذوات الاشياء قائما بذاته تعالى من ذاته وهو المطلوب فان قلت ظاهر ان كماله ومجده انما هو بذاته لا بامر زائد على ذاته فكيف حكمت بكون
تلك الصور كمالا له تعالى قلت لا نزاع في كون تلك الصور وكونها علما كمالا له تعالى لكن المراد ههنا ان تلك الصور لما كانت فائضة
عن ذاته تعالى في الحقيقة بذاته لا بامر زائد على ذاته يحصل له انها لو كانت مستفادة من خارج فانه يلزم ان يكون كماله بغيره لا بذاته كان كماله تعالى
ومن ههنا ظهر فساد ما ابتنا من معنى كون ذاته تعالى موصوفة بتلك الصور ومتصفة بتلك اللوازم لكون تلك الصور واللوازم
صادرة عنه تعالى لا لكونها حاصلة فيه على ما مر في كلام الشيخ غير مرة التاسع ما نقض صاحب المطارحات القائلين بالعلم الحصولي
بما حاصله ان القول بارتسام الصور في ذاته تعالى على الترتيب العلي يستلزم ان يكون تعالى منفعلا عن الصورة الاولى لكونها
علة لاستكمال ذاته تعالى بحصول الصورة الثانية واما ان تلك الصور كمالات له تعالى فلان الصور لكونها ممكنات لا بد ان يكون
حصولها له تعالى بالقوة لا بالفعل نظرا الى ذواتها فله تعالى قوة الاتصاف بها باعتبار ذواتها الممكنة ولا ينبغي ان يكون ذاته
تعالى بالقوة من اي جهة كانت نقص وزوال تلك القوة انما يحصل بوجود تلك الصور بالفعل في ذاته تعالى فوجودها كمال له
من باب النقص مكمل فكل صورة سابقة من تلك الصور يكون مكملة لذاته تعالى بحصول الصورة اللاحقة على ما يقتضيه الترتيب العلي ودفعه
استادنا قدس سره اكما اولا فيجب بان دليله في صورة صدق الموجود عنه تعالى منتقض به واما ثانيا فبان فعلية تلك الصورة
انما هي من جهة المبدأ ووجوبها مترتب على وجوبه وليس هناك فقد ولا قوة اصلا ولا لتلك الصور امكان من الجهة المنسوبة
اليه تعالى وانما يلزم الانفعال لو كان فيضان تلك الصور على ذاته عن غيره تعالى وليس كذلك هذا مما اعتمد عليه استادنا
قدس سره في كتاب المبدأ والمعاد في رد مذهب الشيخ بعد توضيح ما اورده المص وغيره عليه هو انه يلزم على هذا المذهب صدور
الكثير عن الواحد الحقيقي بيانه ان صورة العقل الاول لم تصدر صورة العقل الثاني معا عن الواجب تعالى فيكون قد صدر عن الواحد
بتوسط امر واحد هو صورة العقل الاول امران هما ذات العقل الاول وصورة العقل الثاني ولا يجوز ان يقال ان ذات العقل
الاول انما صدرت عن الواجب من حيث انه لا بواسطة الصورة وصدرت صورة العقل الثاني عنه بواسطة الصورة فلا يلزم
صدور الاثنين عن الواحد من جهة واحدة بل من جهتين وذلك لانه يلزم ان لا يكون علم الواجب بالعقل الاول علما فعليا وهو
خلاف مذهبه والقادح فيما ذهب الى العلم الحصولي وعندي ان ذلك ضعيف لان صدور صورة العقل الثاني ليس بوساطة

صورة العقل

صورة العقل الاول بل بوساطة ذات العقل الاول فان وجود العقل الاول لما كان من لوازمه وجود العقل الثاني والعلم
بالعلة والملزوم مستلزم للعلم بالمعلول واللازم صار العلم بالعقل الاول اعني صورته مستلزما للعلم بالعقل الثاني اعني
لصورته وانما يلزم كون صدور صورة العقل الثاني بوساطة صورة العقل الاول لو كان وجود العقل الثاني من لوازم صورة العقل
الاول وليس كذلك بل هو من لوازم وجود العقل الاول وهذا منشأ كلام الشيخ في التعليقات حيث نقلناه سابقا لبيان ترتيب السبب والمسبب
من قوله مثال ذلك انه تعالى علة لان عرف العقل الاول ثم ان العقل الاول هو علة لان عرف لوازم العقل الاول فهو تعالى وان كان سببا
لان عرف العقل الاول ولوازمه فموجبه ما صار العقل الاول علة لان عرف لوازم العقل الاول انتهى ومما اعتمد عليه اسنادنا
قدس سره انه لو كان علمه تعالى بالاشياء بحصول صورها فيه لم يخل اما ان يكون تلك اللوازم لوازم ذهنية له او خارجية او لوازم
له مع قطع النظر عن الوجودين لا سبيل الى الاول والثالث اذ لا يتصور للواجب لا نحو ولا حد من الوجود هو الوجود الخارجي
الذي هو عين ذاته تعالى واللوازم الخارجية لا يكون الا حقائق خارجية لا صورا علمية ذهنية وذلك خلاف ما فرضنا لان الصور
العلمية يكون جواهرها جواهر ذهنية واعراضها اعراضا ذهنية وان كان الكل مما يعرض لها في الخارج مفهوم العرض كما سلف تحقيقه
وهذا الثقة ضعيف لان انقسام اللازم الى الاقسام الثلثة انما يصح حيث يكون للملزوم هوية غير الوجود والواجب الوجود تعالى
ليس له هوية سوى الوجود على ما مر في الامور العامة لكن يشتبه ان يكون حكم معقولاته تعالى حكم اللوازم الذهنية لانها انما يلزم
من حيث عقله تعالى لذاته لا مطلقا وعقله لذاته وان كان عين ذاته لكن الاعتبار مختلف فهو باعتبار عقله لذاته يقتضي ان يعقل الاشياء
لكون ذاته علة للاشياء والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول فذوات الاشياء يلزمه باعتبار ذاته ومعقولات الاشياء يلزمه
باعتبار عقله لذاته وعلى هذا يكون جواهر تلك المعقولات جواهر ذهنية واعراضها اعراضا ذهنية وان كان الكل مما يصدق
عليه مفهوم العرض بحسب الخارج بلا اشكال الثالث ذهب تم جماعة في كيفية العلم قبل الايجاد ان ذاته تعالى علم تفصيلي ببعض الموجودات
وهو المعلول الاول وعلم اجمالي لسائرها وبين ذلك بعضهم بما محصله ان العلم بمعنى ما به الانكشاف لا يجب ان يكون حقيقة
المعلوم مشاركا له في الماهية بل قد يكون كما مر في علم الشيء بالكنه وقد لا يكون كما في علم الشيء بالوجه وقد يكون حصول غير حقيقة الشيء
او لا حصول له لا يفيد العلم به والمعلوم في الحقيقة في المعلوم بالوجه انما هو كنه الوجه لا ذي الوجه فان اريد بان ذي الوجه ليس معلوما
بالكنه تم اصلا ثم والسفسطة وان اريد انه ليس معلوما بالكنه فمسلم ولا يضرنا ولا يلزم في صورة العلم بالمعدوم تعلق العلم بالمعدوم
الصرف فان المعلوم الصرف هو الذي لا يكون بحقيقته ولا بما ينكشف به اصلا للعالم ثم ان العلم الفعلي انما يكون سببا
لوجود المعلوم ومقدما عليه بالذات او بالطبع سواء كان علما بوجهه او بكنهه فان كون العلم مقدما على المعلوم وسببا لوجوده
لا يقتضي ان يكون علما بالكنه حقيقة فالعلم بمعنى ما به الانكشاف عبارة عن امر حاصل عند العالم وله مناسبة مخصوصة الى المعلوم
بسببها يميز وينكشف عنده من يحصل له ذلك الامر سواء كان مشاركا له في الماهية او لا ولا يبلغ للعلم مناسبة مخصوصة مع المعلول ذلك المعلوم
بما يصير بسببها ذلك المعلوم المعين دون غيره فيجوز ان يكون نفس ذات العلة المناسبة للمعلول المقتضية اياه المعينة له ما به
الانكشاف فيكون نفس ذات العلة علما بالمعلول فلا يبعد ان يكون علمه تعالى بذاته علما تفصيليا بمعلوله الاول واجماليا بالثاني
معلولاته البعيدة بان يعلم معلوله الاول قبل ايجاده علما تفصيليا بنفس ذاته المقدسة ويعلم المعلول الثاني كذلك بنفس ذات
المعلول الاول وهكذا الى ان يكون علمه الفعلي التفصيلي بجميع الموجودات في مرتبة واحدة بل ذلك ممتنع لامتناع ان يعلم
امر واحد بسيط معلومات متكثرة بخصوصياتها ممتازة بعضها عن بعض وعلى هذا وان لزم احتياج الواجب في العلم التفصيلي
بالكثرة الموجودات الى معلولاته المغايرة لذاته وكونه في مرتبة الذات غير عالم بخصوصيات الممكنات بالذات بل يحدث علمه بها بعد
الذات لكن احتياجه في علمه التفصيلي الى غيره غير ممتنع فان كماله الذاتي انما هو في العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته والغير

في علمه

في علمه اذا لم يكن بحسب الزمان بل بحسب الذات فلا دليل على امتناعه بل نص صريح ان علمه بذاته علة لعلمه بمعلولاته وهذا تغير وتجدد
بحسب الذات انتهى ولا يخفى ما فيه لان الوجه بحسب كونه محمولا على ذي الوجه متحد معه بوجه ما فان وجه الانسان هو الضاحك مثلا لا المفهوم
وليس العلة مع معلولها الخارج عنها المباين لها كذلك لان التغير ذلك على وجه ما يظهر بالتامل واكتفى بعضهم بكونه اجماليا فقط
من قبيل الحالة الثالثة من الحالات الثلاثة المذكورة في كتاب النفس قال فاما ان يكون من قبيل الحالة الاولى فهو محال لان
العلم المفصل هو العلم الانساني الذي لا يجتمع اثنان منه في النفس في حالة واحدة بل يتعاقب واحدا واحدا فان العلم نقش في النفس
وكما لا يتصور ان يكون في شمعة نقشان وشكلان في حالة واحدة لا يتصور ان يكون في النفس علمان مفصلان حاضران
في حالة واحدة بل يتعاقب على القرب بحيث لا يدرك تعاقبها للطف الزمان او يصير المعلومات الكثيرة بجملة كالشيء الواحد فيكون
للنفس منها حالة واحدة نسبتها الى كل الصور واحدة ويكون ذلك كالنقش الواحد فهذا التفصيل والانتقال لا يكون
الا للانسان فان فرض وجودها مفصلا في حقه تعالى كانت علومه متناهية قليلا بنهايته واقتضى كثرة ثم كانت متناقضة لان
الاشتغال بواحد يمنع من اخر فانه يقتضي كون الاول حالا لما انه على حالة بسيطة نسبتها الى سائر المعلومات واحدة تقتضي انه مبدأ
مبدأ يتشعب منه التفاصيل منه في غيره فعلمه هو المبدأ الخلاق لتفاصيل العلوم في ذوات الملائكة والانس فهو عالم بهذه
الاعتبار وهذا اشرف من التفصيل لان المفصل لا يزيد على واحد لا بد ان يتناهى في واحدة ومثاله ان نفرض ملكا معه مفاتيح
خزائن اموال الارض وهو يستغني عنها فلا ينتفع بذهب ولا فضة ولا يأخذه ولكن يفيضه على الخلق فكل من له ذهب يكون منه
اخذه وبواسطته وصل اليه فكذلك الاول تعالى عنده مفاتح علم الغيب يفيض العلم بالغيب والشهادة على الكل وكما يستحيل ان لا
يسمى الملك الذي بيده المفاتيح غنيا يستحيل ان لا يسمى الذي عنده مفاتح العلم عالما فالفقير الذي يأخذ منه دنانير معدودة
يسمى غنيا بالاضافة الى … الملك اعتبار ان الدنانير من يده وبا … ويفيض الغنى على الكل كيف لا يسمى غنيا كذلك
حال العلم انتهى … لزم ان لا يعلم الا ذاته خصوصا ولا يعلم الموجودات خصوصياتها
ولا يمتاز في نظره بعضها عن بعض وفساده اظهر من ان يذكر ولزم ايضا ان لا يصدر عنه موجود بالعلم اذ العلم الاجمالي كما صرح
به هو نسبة الى جميع الموجودات على السوية فلا يصدر عنه معلول دون اخر الا لزم الترجيح بلا مرجح وعدم صدور الموجودات
عنه بالعلم مناف لكونه عالما تعالى فضلا وبانه يجوز ان يعلم الواجب جميع الموجودات بعلوم كثيرة لكن بالاتفاق واحد فلا يشغله
شان عن شان ومنهم من قال ان ذاته تعالى علم اجمالي بجميع الموجودات بمعنى انه علم بالفعل بخصوصيات جميع الاشياء على وجه يتميز بعضها
عن بعض في علمه تعالى وعليه حمل كلام بعض العارفين حيث قال نحو العلم هنالك على عكس نحو العلم عندنا فان المعلوم هنالك يجري
من العلم مجرى الظل من الاصل فما عند الله هو الحقائق المتأصلة التي تنزل الاشياء منها بمنزلة الصور والاشباح فما من
الاشياء عند الله احق بها مما عندنا بنفسها فالعلم هنالك شيئية للعلوم اقوى من المعلوم في شيئيته بنفسه فانه شيء الشيء
ومحقق لحقيقته فالشيء مع نفسه بالامكان لانه بين ان يكون وبين ان لا يكون ومع مشيئه بالوجوب وشيء الشيء فوق نفسه
فانه الشيء ومن بعده ان كان منهم هذا تلطف شديد بلوه اذا كان ثبوت نفس الشيء عند العالم حصوله … (في الهامش: بجناح الدليل)
اولى بذلك وكذا كلام المحقق الدواني من ان الذي يشير ان يكون مذهب الحكماء هو ان ذاته تعالى عين العلم القائم بذاته فهو علم
بذاته وعلم بمعلولاته اجماليا لانه كما قال بعضهم ان الصورة المحسوسة لو قامت بنفسها كانت حاسة ومحسوسة فهذا العلم القائم
بذاته هو علم بذاته باعتبار وعلم اجمالي بمعلولاته باعتبار اخر وحيثيات الاولى بذاته هو علم بذاته باعتبار وعلم الحيثية
الاولى علة للحيثية الثانية فالمعلولات كلها حاضرة لديه تعالى من غير ان يكون فيها كثرة بحسب ذلك الحضور فان الصورة العقلية
في العلم الاجمالي واحدة مع كثرة المعلومات على ما قرر في موضعه انتهى واورد على هذا المذهب انه كيف …

(في الهامش: وهذا انسب بالاولى …)

واحدة بمنزلة

واحدة متباينة الحقائق مختلفة تلك الحقائق المختلفة في فطر العالم وهل هذا الا تمايز المعدومات الصرفة ومنهم من قال ان ذاته
تعلم علم اجمالي بالموجودات كلها بخصوصياتها لكن لا على ان يتميز بعضها عن بعض فان العلم شيء والتميز شيء اخر والاول لا يتوقف
على الثاني على ما حقق في موضعه وهذا ايضا بعد التسليم كالاول لانه كيف يمكن ان نعلم معلومات مختلفة بحقيقة واحدة منبئة
بجميعها وان لم يتميز بعضها عن بعض وليشتركان مع سابقيهما في ان نسبة الاجمالي الى جميع المعلومات على السواء فلا يترجح صدور واحد
دون اخر فلا يكون الصدور عن علم كما مر هذا اخر ما اوردناه من ايراد المباحث المتعلقة بهذا المقام وتلك عشرة كاملة
في ذاتها كافية للمرام وهو تعالى ولي الفضل والانعام نكميل شريف تعرفت في تضاعيف ما ذكرنا في مباحث الوجود من الامور
العامة من تحقيق مذهب الحكماء في حقيقة ان للوجود افراد حقيقية وانها حقائق مختلفة بالشدة والضعف متحدة مع
المهيات في الخارج وزائد عليها بحسب العقل فقط لا كما يقوله المتاخرون من ان الوجود مفهوم مصدري اعتباري لا
حقيقة له في الخارج وان المهية المتحققة في الخارج باعتبار صدورها عن الجاعل ونسبتها اليه وارتباطها به ما منشأ انتزاع
هذا المفهوم الاعتباري لئلا يلزم كونه اعتبارا محضا غير مطابق لما في نفس الامر ولا كما يقوله الاشعري من كون الوجود
مرادفا للمهية وعينها اعتبارا وذهنا وخارجا ليس زائدا عليها حقيقة ولا مفهوما ولا كما نسبه صاحب الاشراق الى المشائين من كون
الوجود زائدا على المهية في الخارج قائما بها كالسواد والبياض لفساد كل من هذه الثلثة اما فساد الاخيرين فهو ظاهر ومع
ظهوره مفروغ منه في مقامه قد مر في الكتاب مستقصى هناك واما الاول فلانا البرهنا على غير مرة ومما نزيده بيانا ان
حقيقة الجعل والصدور لا يتضح مع اعتبارية الوجود لان محصل ما يتصور ويعقل منهما الجعل لا الفيض ولا معنى لان يفيض من شيء
ما لا يكون هو او سنخ منه ولا معنى لفيضان مهية المجعول من مهية العلة لان المهيات متغايرة ومتباينة موقوفة كل واحدة منها
على مرتبتها غير قابلة للتشكيك والاختلافات بالشدة والضعف ليمكن اشتمال مهية على مهية اخرى او على سنخها وشبهها
لا ليعقل فيضان الاخرى من الاولى وما قالوا من ان معنى المجعولية هو ان يجعل الجاعل المهية بحيث ينتزع منها الوجود فليس بشيء
لان تلك الحيثية ان كانت اعتبارية ايضا فلا حيلولها وان كانت حقيقية من شانها ان يفيض عن الجاعل فلا نعني بحقيقة الوجود
سوى ذلك لان الشيء الذي نقول بها ليس من ذاتيات الوجود المصدري بل فرد منه عرضي له لكون الوجود المصدري وجها من
وجوهه وهي متصورة لنا بهذا الوجه لا بكنه حقيقتها والذي لا حيلة منا من كون الوجود ذا فرد حقيقي هو توهم قيام على
تلك التقدير بالمهية بحسب الخارج قيام العرض بالموضوع واستحالته ظاهرة على ما سبق تاما اذا قلنا بكونه عين المهية
في الخارج وزيادته عليها في العقل فلا يتجه لتوهم الاستحالة وفرق بين قولنا الوجود عين المهية في الخارج وبين قولنا ليس
في الخارج الا المهية فليتدبر والاول هو ما نقوله والثاني ما هو يقوله الاشراقيون فالحق الحقيق بالتصديق هو ان الفائض
عن العلة والصادر عنها بالذات انما هو وجود المعلول فاذا فاض الوجود من العلة وباينها بالعقل يلزم ان يكون له هوية
امتاز بها عن العلة وهذه الهوية اللازمة هو المراد من المهية فهذا الفائض من الجاعل امر واحد في الخارج يحلله العقل
الى امرين احدهما ما يعبر عنه بالكون وهو المراد من حقيقة الوجود وثانيهما الكائن بهذا الكون وهو المراد من المهية
فالمعبر عنه بما به ذات الشيء الموجود فان الوجود بهذا المعنى يرادف الذات والمعبر به من عوارضه ولفظ الوجود اسم
مشترك بين هذين المعنيين وما تواطؤا عليه من كون الوجود مقولا بالتشكيك بل هو في الكل سواء الوجود بهذا
المعنى لا الوجود الانتزاعي اذ لا معنى لكون الكون المصدري قابلا للتشكيك بل هو في الكل على السواء كما لا يخفى على الخبير
فليكتف ههنا بهذا القدر من البيان ومن اراد الاستقصاء فليراجع ما حققنا في تضاعيف مباحث الوجود وفي نيتنا ان
ناتي برسالة مفردة لتمام التحقيق فيه بحيث يرتفع منه جميع الاوهام والشكوك انشاء الله اذا عرفت ذلك فاعلم ان وجود

العلة

العلة اشد لانه من الوجود المعلول والمراد من الشدة هو كون الشيء بحيث ينتزع منه امثال شيء اخر فيكون الشيء الاول هو
الشديد والثاني هو الضعيف فالاشد ما كانه يشتمل على عدة امثال الاضعف فالوجود العلة لكونه اشد من الوجود المعلول
يكون مشتملا على الوجود المعلول مع زيادة فالعلة التي هي مبدأ للعلل كلها وينتهي اليها جميع المعلولات كانها تشتمل على المعلولات
كلها فهي المعلولات كلها بعنوان الوحدة واذا صدرت عنها المعلولات وتباينت وتمايزت بعضها عن بعض كانت جميعها
هي العلة بعنوان الكثرة من دون ان ينقص من العلة شيء اذ المعلول ليس جزءا من العلة وبعضا منها حقيقة بل انما هو اثر منها
وظل لها وما من المعلول في العلة انما هو اصله وسنخه اذ فرق بين ان ينقص من شيء شيء وبين ان ينضم شيء الى شيء ومفاد
العلية والنشأة انما هو الاول لا الثاني فالوجود الواجبي مشتمل على جميع وجودات الممكنات التي هي عبارة عن ذواتها لا اقول
عن مهياتها اذ فرق بين الذات والمهية على ما عرفت فعلمه تعالى بذاته عين العلم بجميع ذوات الاشياء وهذا هو المراد من كون
ذاته تعالى علما اجماليا بالاشياء وعقلا بسيطا لها على معنى ما حصلناه من كلام الشيخ كما مر وظهر انه لا يعزب عن هذا العلم
الذي هو عين ذاته تعالى مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين بلا تكلف يتجوز
لكن لما لم يمكن التميز بين امثال الضعيف الذي يشتمل عليها الشديد في الخارج لكونها متحدة بجنسه بل من حيث هي متميزة انما هي
في العقل لم يكشف العلم في صدوره والنظام من حيث هو نظام لا يستدعيانه التفصيل كما عرفت وايضا وان كان هذا العلم هذا تام
علما بالمهيات ايضا من وجه لكن لما ليس لها من حيث هي مهيات تمايز الماهية عن الوجود بحسب الخارج بل انما يتميز عنه
في العقل فقط وفي العقل البسيط لا يكون تميز اصلا لا بين وجود ووجود ولا بين وجود ومهية فلا اضطرار للزوم
القول بالعقل التفصيلي المحقق بحصول صور المهيات في العاقل متميزة بعضها عن بعض وعن الوجود في علمه تعالى بالاشياء
وهذان العلمان هما المشار اليهما بالكل الاول والكل الثاني في كلام الفارابي في الفصوص على ما نقلناه وينبغي ان يعلم ان هذا الحصول
ليس هو بالمعنى المشهور فان المتبادر من الحصول في المشهور ان يكون الصور حاصلة من الاشياء في العقل وفيما نحن فيه الاشياء حاصلة
من الصور في الخارج وجميع المفاسد التي اوردها على القول بالعلم الحصولي في الواجب مبنية على الاشتباه بين هذين المعنيين
للحصول فعلى هذا لو قال قائل ان علمه تعالى بالاشياء ليس حصوليا كما انه ليس حضوريا لكان صوابا من هذا الوجه تدقيق لها مما يمكن
ان يدقق النظر ويقال ان حدوث الصور وحصولها في ذاته تعالى انما هو التفهيم كون ذاته تعالى علما بجميع الاشياء تفصيلا وتبيين معنى
صدوره عنايته بها فانها عنده عن علم وذلك لانه ليس حصول الصور حقيقة في ذاته تعالى متميزة بعضها عن بعض بل يكفي فيه كون ذاته
تعالى بحيث لو اعتبرها العقل وفصل ما اشتملت هي عليه بعنوان الكثرة من الموجودات المعلولة لحصل في العقل الصور المتكثرة المطابقة
لتلك الموجودات حقيقة بعينها لعين تلك الحيثية المستدعية لحصول الصور في العقل بالاعتبار المذكور بحصولها في ذاته تعالى
كما هو شايع في الاعتبارات فانهم يقولون ان المهية البسيطة مركبة من الاجزاء العقلية كالجنس والفصل حصول حقيقة
في المهية البسيطة بل حصولهما في الحقيقة انما هو في العقل لكن لما كان ذلك الحصول في العقل بسبب ملاحظة اياها
من جهتين فيها هما جهة ما به الاشتراك وما به الامتياز جعلوا لحصولهما في العقل حصولا في المهية واعتبروها مركبة منهما
في العقل وكذا الحال في الاعتبار بان العرضية للمهيات وكون ذاته تعالى العالم بذاتها بالحيثية المذكورة كافي في صدور
الاشياء عنه تعالى عن علم واستدعاء صدور النظام شيئا ازيد من الحيثية المذكورة ثم وكذا لا يستدعي علمه تعالى بالمهيات
من حيث هي ماهيات ذلك فان كونه تعالى عالما بشيء من شأنه ان يحلله العقل الى مهية ووجود كاف في علمه تعالى بالمهية والوجود
معا فليتفطن وبهذا يمكن ان يوجه ما مر في كلام ابن الرشيد من ان ذاته تعالى ليس شيئا ازيد من تعقل النظام فليتدبر و
مما يؤيد هذا التدقيق ان الغزالي في التهافت نقل مذهب الشيخ على انه قائل بكون ذاته تعالى علما تفصيليا بجميع الاشياء

[illegible]

وانه منفرد

وانه منفرد من بين الفلاسفة بذلك ولم ينسب اليه القول بحصول الصور في ذاته تعالى وصدر ابن الرشيد في ذلك النقل الا انه جعله
موافقا للفلاسفة في ذلك على ما مر فلولا ان مراد الشيخ هو ما ذكرنا لما صح ذلك النقل و نصد بقه منه مع كون كتبه و رسائله
محوية بحديث الصور على ما عرفته وعلى هذا يكون ما مر غير مرة في كلام الشيخ من ان اتصافه تعالى بتلك الصور انما هو من حيث هي
صادرة عنه تعالى لا من حيث هي حاصلة فيه او انها حاصلة من ذاته لا من غيره وامثال ذلك اشارة الى ان المراد من الحصول ليس هو
المعنى المشهور المتبادر بل هو معنى اخر فليتامل جدا هذا هو الكلام في العلم بالكليات والطبايع المرسلة والجزئيات المجردة
وهذا العلم ثابت دائما غير متغير اصلا كالمعلوم واما العلم بالجزئيات المادية المتبدلة الحادثة المتغيرة فقد يكون ايضا دائما
غير متغير اصلا وان تغير المعلوم وذلك اذا كان العلم بها حاصلا من اسبابها وعللها المتادية اليها فيكون تعقلا غير محتاج
الى الة وقد يكون متغيرا فيكون حادثا بعد ما لم يكن وزائلا بعد ما كان وذلك اذا كان حاصلا من وجودها فيكون العلم بها
احساسا محتاجا الى الة وعلم البارى تعالى بالاشياء لما لم يجز ان يكون حاصلا له من وجودات الاشياء المتغيرة وجب ان يكون
علمه بالجزئيات حاصلا له من ذاته انه علة للموجودات كلها وينتهى اليها سلسلة العلل والاسباب فيكون تعقلا ويكون ثابتا
وغير متغير اصلا وان تغير المعلوم فانه تعالى يعلم كالخسوف مثلا علما ثابتا قبل ذلك الوقت ومعه وبعده فيعلم وجوده بالاسباب
المتادية اليه وعدمه بالاسباب المتقدمة ولا يتوقف علمه بالموجودات على حصول الان او الزمان الذى يختص الوجود به ولا علمه
بالعدم على حصول الان او الزمان الذى يختص به العدم فلا يدخل في علمه تعالى ماض ولا مستقبل ولا حال قال الشيخ في الهيات الشفا
ولانه مبدا كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدا له وهو مبدا للموجودات التامة باعيانها والموجودات الكائنة الفاسدة بانواعها
اولا وبتوسط ذلك باشخاصها ومن وجه اخر لا يجوز ان يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا
متشخصا بل على نحو اخر فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل عقلا زمانيا انها موجودة غير معدومة وتارة انها معدومة
غير موجودة فيكون لكل واحد من الامرين صورة عقلية على حدة ولا واحدة من الصورتين يبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود
متغير الذات ثم الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص لم يعقل بما هى فاسدة وان ادركت بما هى مقارنة لما
وعوارض مادة ووقت وتشخص وتركيب لم يكن معقوله بل هى محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا في كتب اخرى ان كل صورة لمحسوس وكل
صورة خيالية فانما تدرك من حيث هى محسوسة او متخيلة بالة متجزية وكما ان اثبات كثير من الافاعيل للواجب الوجود نقص له كذلك
اثبات كثير من التعقلات بل الواجب الوجود انما يعقل كل شئ على نحو كلى ومع ذلك فلا يعزب عنه شئ شخصى ولا يعزب عنه مثقال
ذرة في السموات والارض وهذا من العجائب التى يحوج تصورها الى لطف قريحة ثم اشار الى بيان النحو الاخر الذى عليه يجب ان
يكون تعقله لهذه المتغيرات فقال واما كيفية ذلك فلانه اذا عقل ذاته وعقل انه مبدا كل موجود عقل اوائل الموجودات عنه
وما هو يتولد عنها ولا شئ من الاشياء يوجد الا وقد صار من جهة ما يكون واجبا بسببه وقد بينا هذا فيكون هذه الاسباب
تتادى بمصادماتها الى ان يوجد عنها الامور الجزئية فالاول يعلم الاسباب ومطابقاتها فيعلم ضرورة ما تتادى اليها وما
بينها من الازمنة وما لها من العودات لانه ليس يمكن ان يعلم تلك ولا يعلم هذا فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث هى كلية اعنى من
حيث انها صفات وان تخصصت بها شخصا فبالاضافة الى زمان متشخص او حال متشخصة لو اخذت تلك الحال بصفاتها كانت ايضا
بمنزلتها لكنها تستند الى مبادى كل واحد منها نوعه في شخص فيستند الى امور شخصية وقد قلنا ان مثل هذا الاسناد قد يجعل
للشخصيات رسما ووصفا مقصورا عليها ثم اورد لذلك مثالا فقال كما انك اذا تعلم حركات السماء وبانها كلها فانت تعلم كل
كسوف وكل اتصال وكل انفصال الجزئي يكون بعينه ولكن على نحو كلى لانك تقول في كسوف ما انه كسوف يكون بعد زمان حركة يكون لكذا من
كذا شماليا نصفيا ينفصل القمر منه الى مقابلة كذا ويكون بينه وبين كسوف مثله سابق له او متاخر مدة كذا وكذلك بين حالى الكسوفين
الاخريين

العلم بها (margin, beside line 8)

ما انه كسوف (margin, beside line 30)

الاخرين (margin, beside line 31)

الآخر بين جزئين لا تنحو عارضًا من عوارض ذلك الكسوف إلا علمته ولكنك علمته كليًا لأن هذا المعنى يجوز أن يحمل على كسوفات كثيرة كل
واحد منها يكون حاله تلك الحال لكنك تعلم بحجة ما أن ذلك الكسوف لا يكون إلا واحدًا بعينه وهذا لا يدفع الكلية إن تذكرت
ما قلناه قبل ولكنك مع هذا كله لم تجز أن تحكم في هذا الآن بوجود هذا الكسوف أو لا وجوده إلا أن تعرف جزئيات الحركات بالمشاهدة
الحسية ثم قال فإن منع مانع أن يسمى هذا معرفة للجزئي من جهة كلية فلا مناقشة فإن غرضنا الآن في غير ذلك وهو في تعريفنا أن
الأمور الجزئية كيف تعلم وتدرك علمًا وإدراكًا يتغير معهما العالم فإنك إذا علمت أمر الكسوفات كما توجد أنت أو لو كنت موجودًا
دائمًا كان لك علم لا بالكسوف المطلق بل بكل كسوف كائن ثم كان وجود ذلك الكسوف وعدمه لا يغير منك أمرًا فإن علمك في الحالين
يكون واحدًا وهو أن يكون كسوفًا له وجود وصفات كذا بعد كذا وبعد وجود الشمس في الحمل كذا في مدة كذا ويكون هذا العقد منك صادقًا
قبل ذلك الكسوف ومعه وبعده فأما إن أدخلت الزمان في ذلك فعلمت في آن مفروض أن هذا الكسوف ليس بموجود ثم علمت في آن آخر أنه
موجود لم يبق علمك ذلك عند وجوده بل كان يحدث علم آخر ويكون فيك التغير الذي أشرنا إليه ولم يصح أن يكون في وقت الانجلاء
على ما كنت قبل الانجلاء وأنت زماني وآني والأول الذي لا يدخل في زمان وحكمه فهو بعيد أن يحكم حكمًا في هذا الزمان وذلك
الزمان من حيث هو فيه ومن حيث هو حكم منه حكمًا جديدًا أو معرفة جديدة وقال في الإشارات الأشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل
الكليات من حيث تجب بأسبابها منسوبة إلى مبدأ نوعه في تخصصه يتخصص به كالكسوف الجزئي فإنه قد يعقل وقوعه بسبب توافي أسبابه
الجزئية وإحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الكليات وذلك غير الإدراك الجزئي الزماني لها الذي يحكم أنه وقع الآن أو قبله أو
يقع بعده بل مثل أن يعقل أن كسوفًا جزئيًا يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا وجزئي ما في مقابلة كذا ثم ربما
وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل إحاطة بأنه وقع أو لم يقع وإن كان معقولًا له على النحو الأول لأن هذا إدراك آخر
جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الأول يكون ثابتًا الدهر كله وإن كان علمًا بجزئي فإن العاقل لأن
بين القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف معين في وقت من زمان أول الحالين محدود عقله وذلك أمر ثابت
قبل كون الكسوف ومعه وبعده ثم قسم الصفات للأشياء وحصل القسمة أن من الصفة ما يتغير بتغيرها الموصوف ومنها ما لا يتغير
بتغيرها الموصوف فالثاني لا يكون متقررًا في ذات الموصوف مثل كونك يمينًا وشمالًا والأول يكون متقررًا في ذات الموصوف وهذه
إما أن لا يلزمها إضافة إلى غيره وهذه على قسمين ما لا يتغير بتغير المضاف إليه وما يتغير بتغيره فالأول كالقدرة فإنها هيئة في الذات ليس
يجب أن يصدق عن تلك الذات شيء فهي تقتضي كون القادر مضافًا إلى مقدور وعليه ولا يتغير بتغير المضاف إليه فإن القادر على تحريك
زيد لا يصير غير قادر في ذاته عند انعدام زيد لكن يتغير إضافته فإنه لا يكون قادرًا على تحريك زيد وإن كان قادرًا في ذاته
والسبب في ذلك أن القدرة تستلزم الإضافة إلى أمر كلي لزومًا أوليًا ذاتيًا وإلى الجزئيات التي تقع تحت ذلك الكلي لزومًا ثانيًا غير
ذاتي بل بسبب ذلك الكلي والأمر الكلي الذي يتعلق الصفة به لا يمكن أن يتغير ولأجل ذلك لا يتطرق التغير إلى الصفة وأما الجزئيات
فقد يتغير ويتغير بتغيرها معنى الإضافات الجزئية العرضية المتعلقة بها والثاني كالعلم فإنه صورة متقررة في العالم مقتضية لإضافته
إلى معلومه ويتغير بتغير المعلوم فإن العالم بكون زيد في الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار وذلك لأن العلم يستلزم الإضافة إلى
معلومه المعين ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم بعين التعلق الأول بخلاف القدرة فإن القدرة متعلقة بالمقدور الكلي أولًا وبتغير بالمقدور
الجزئي الذي وقع تحت ذلك الكلي ثانيًا أما العلم فإنه إذا تعلق بالكلي فلا يتعلق بالجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي إلا بإلية الأداة
استونفا العلم ويتجدد ويتعلق بذلك الجزئي تعلقًا آخر مثل العلم بأن الحيوان جسم لا يقتضي بانفراده العلم بكون الإنسان جسمًا
ما لم يقترن إلى ذلك علم آخر هو العلم بكون الإنسان حيوانًا فإذن العلم بكون الإنسان جسمًا علم مستأنف له إضافة مستأنفة
وهيئة جديدة للنفس لها إضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسمًا علم مستأنف غير هيئته تحقق ذلك العلم ويلزم

مر ذلك

من قبيل ان تختلف حال الموصوف بالصفة التي يكون من هذا القسم باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها لا بالاضافات
بل في نفس تلك الصفة ثم بعد تمهيد ذلك قال ما ملخصه ان كل ما لا يكون موضوعا للتغير لا يجوز ان يتبدل صفاته بتبدل صفاته
المفردة المحضة ولا الصفات المفردة المتعلقة بالاضافات التي يتغير بتغير الاضافة ويجوز ان يتبدل اضافاته اللازمة لصفاته الغير المفردة
التي لا يتغير بتغير تلك الاضافات ولا يمتنع ان يكون ذلك في اضافات بعينه لازمة لزوما ثابتا ولا يمكن ان يكون في اضافات قريبة
لازمة لزوما اوليا فان التغير فيها يقتضي التغير في نفس تلك الصفات وكذا يجوز ان يتبدل اضافات المحضة وهو ظ ثم قال فالواجب الوجود
يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الان والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون علمه
بالجزئيات على الوجه المقدس العالي على الزمان والدهر وقال في التعليقات العالم انما يصير مضافا الى الشيء المعلوم بهيئة يحصل الى م
في ذاته وليس الحال في العالمية كالحال في التيامن والتياسر الذي اذا تغير الامر الذي كان متيامنا ومتياسرا لم يتغير هيئة فيه
كما مثله هذه الاضافة الانفس هذه الاضافة اعني التيامن فان الاضافة قد يكون بهيئة في المضاف اليه كالعاشق والمعشوق وللمضاف اليه م
والعالم والمعلوم وقد لا يكون بهيئة كالحال في التيامن فان العلم يبطل ببطلان هيئة كانت الاضافة بينه وبين المعلوم
تتبعها والتيامن لا يبطل هيئة ثم يبطل ببطلانهما والاضافة بالحقيقة عارضة لتلك الهيئة في العالم والعاشق لا ان
تلك الهيئة هي نفس الاضافة ثم قال فالعلم ليس هو وجود المعلوم في ذاته اذ ليس وجود الشيء في ذاته سببا لحصول العلم والا
لم يكن علم بالمعدوم بل العلم وجود هيئة في ذات العالم فالشيء اذا كان معلوما ثم يصير لا معلوما فالحالة يتغير في العالم الا التغير
الاضافة مطلقة فواجب الوجود لو كان علمه زمانيا اعني زمانا ما مشارا اليه حتى يعلم ان الشيء الفلاني في هذا الوقت غير موجود
وغدا يكون موجودا كان علمه متغيرا فانه كما ان هذا الشيء غير موجود الان ويصير موجودا غدا كذلك العالم به اما ان يعلم
كذلك فيكون متغيرا واما ان يكون علمه غدا كعلمه في هذا اليوم فلا يكون علما فانه يكون محالا او لا يكون علمه غدا كعلمه في
هذا اليوم بل قد تغير واما انه كيف يكون علمه فهو ان يكون بسبب اعني ان يكون به وبالموجودات كلها على وجه كلي واذا كانت
الاشياء كلها واجبة عنده الى اقصى الوجود فانه يعرفها كلها اذ كلها من لوازمه ولوازم لوازمه واذا علم انه كلما كان كذا
اعني جزئيا وكلما كان كذا اعني جزئيا اخر ويكون هذه الجزئيات مطابقة لهذا الحكم يكون قد عرف الجزئيات
على الوجه الكلي الذي لا يتغير الذي يمكن ان يشار اليه لا لاي جزئي كان لا هذا المشار اليه ثم قال ومثل هذا ان منجما يعلم ان
الكواكب الفلاني كان اولا في الدرجة الفلانية متصلا الى الدرجة الفلانية ثم بعد كذا ساعة قارن الكوكب الفلاني ثم
دخل بعد كذا ساعة في ذلك الكسوف ثم بقي كذا ساعة في ذلك الكسوف ثم فارق الشمس وانجلى قد يكون قد عرف كل ذلك
باسبابه ولا يكون قد عرف ان هذا الكوكب في هذه الساعة في الدرجة الفلانية حتى يكون الساعات التي بعدها مستندة
الى هذه المشار اليها ويتغير عليه تغير الاحوال وتجددها فاذا عرف على الوجه الذي ذكرناه اعني بالسبب كان حكمه في اليوم
وغدا وامس حكما واحدا والعلم لا يتغير فانه صحيح دائما في هذا الوقت وفيما قبله وفيما بعده ان الكوكب الفلاني كذا ساعة
يقارن الكوكب الفلاني وفي هذا الوقت الفلاني المشار اليه المستفاد علمه من خارج مقارن لكوكب الفلاني وغدا مقارن
لكوكب اخر فانه اذا جاء الغد بطل الحكم الوقتي والعلم الوقتي فاذن الفرق بين العلمين ظ فواجب الوجود علمه على الوجه الكلي
علم لا يعزب عنه مثقال ذرة وهذا الكسوف الشخصي وان كان مقولا على الوجه الكلي اذ قد علم باسبابه والمعقول منه يجوز
ان يحمل على كسوفات كثيرة كل واحد منها حاله حال هذا الكسوف فان الاول تع يعلم انه شخص في الوجود وعلمه محيط بوحدانيته
فانه انما يعرف وحدانيته لم يعرفه حق المعرفة وكذلك نظام الموجودات باسره وان عرفه على وجه كلي بحيث يكون معقوله يجوز
حمله على كثيرين فانه يعلم انه واحد وكذلك يعلم ان العقل الفعال واحد وان كان عقله على وجه كلي وعلمه بان هذا الكسوف

ما ان كان الكوكب الفلاني ثم

شخصي

شخصي لا بوجه المعقول الكلي والعلم ما يكون بالاسباب والمعرفة ما يكون بمشاهدة والعلم لا يتغير البتة وان كان جزئيا فان علمنا
بان الكسوف غدا يكون مركبا من علم ومشاهدة ولو كان غدا لم يكن مشاهدة البتة لكان معلوما باسبابه لم يكن الا علما كليا ولم يكن
يجوز ان يتغير ولم يكن زمانيا فان كل علم لا يعرف بالاشارة وبالاستناد الى شيء مشار اليه كان بسبب العلم بالمسببات دائم السبب موجودا لا يتغير
لكن العلم الذي يتغير هو ان يكون مستفادا من وجود الشيء ومشاهدته فواجب الوجود تعالى منزه عن ذلك اذ لا يعرف الشيء من وجوده
فيكون علمه زمانيا ومستحيلا ومتغيرا ولو كنا نعرف حقيقة الواجب الوجود وما يجب عنه من صدور اللوازم كلها عنه لازما
بعد لازم الى اقصى الوجود لكنا نحن ايضا نعلم الاشياء باسبابها ولوازمها وكان علمنا ايضا لا يتغير واذا كان هو يعقل ذاته وما
توجبه ذاته فيجب ان يكون علمه كليا باسباب الشيء ولوازمه فلا يتغير انتهى واعلم انه كما ان من هذا الطريق يصحح العلم بالجزئيات المتغيرة
كذلك يصحح العلم بالجزئيات المتشكلة ايضا فان ادراك المتشكلات اذا لم يكن من سبيل الجزئية المستندة الى الاشارة والاحساس
بل من سبيل التخصيص بصفات مستندة الى مبادئه وغيره في تخصيصه لا يستدعي الانطباع في الة جسمانية واعلم ايضا انه لا يخرج من
هذا الطريق عن احاطة علمه تعالى شيء جزئي اصلا بل نفي علمه تعالى عن الجزئيات على وجه الجزئية عبارة عن نفي الاحساس بها عنه
تعالى كما هو الظاهر بل الصريح من كلام الشيخ ولا يلزم من نفي الاحساس بالشيء نفي العلم به فلا وجه لما اورده المص في شرح
الاشارات على الشيخ من ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام باحكام تعارضها في الظاهر و
ذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة الواجب بالكل وان كان كليا
وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع
كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم اخر عارضه في بعض الصور وهذا داب الفقهاء ومن يجري
مجراهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك في المباحث المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب ان يؤخذ بيان هذا
المطلب من ماخذ اخر وان يبين ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي
متغيرة لا يمكن الا بالالات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها والمدرك بذلك الادراك يكون موضوعا للتغير لا محالة
اما ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن الا بالعقل والمدرك بهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير فاذن الواجب الاول
وكل ما لا يكون موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل يمتنع ان يدركها على الوجه الثاني من جهة ما هو عاقل على الوجه الاول ويجب
ان يدركها على الوجه الثاني انتهى كلام شرح الاشارات وانت بما علمته خبير بما يعتبر هذا يصحح العلم بالجزئيات المتغيرة على بتمامه
القول بارتسام الصور في ذاته تعالى بالمعنى الذي حققناه واما تصحيحه على القول بالعلم الحضوري فواضح فانه لما لم يكن العلم
الحضوري مستدعيا لارتسام الصور في ذاته تعالى لم يكن تغير المعلوم موجبا لتغير ما هو صفة حقيقية له تعالى بل لتغير اضافة بينه
وبين معلومه وهو جائز اتفاقا والى هذا اشار المص قدس سره بقوله وتغير الاضافات ممكن وقال في شرح رسالة العلم
واما علم الباري تعالى بالجزئيات ففيه خلاف بين المتكلمين والفلاسفة وذلك ان المتكلمين قالوا ان الباري تعالى يعلم
الحادث اليومي على الوجه الذي يعلم احدنا انه موجود في هذا الوقت ولم يكن موجودا قبله ويمكن ان يوجد بعده او لا يمكن
ثم اذا انتهوا بوجوب التغير العلم بالمتغيرات بحسب تغيرها التزم بعضهم جواز التغير في الصفات الله تعالى او في بعضها فقال
القائلون بالاضافات فقط ان تغير الاضافات في الله تعالى جائز عند جميع العقلاء كالخالقية والرازقية والاضافة الى كل
شخص وقال غيرهم يجوز ان يكون ذاته محلا للحوادث كما جوز طائفة من الحكماء كونه محلا للحوادث قابلا للصور المعلولات
غير المتغيرة ولم يجوز التغير في صفاته في هذا الوضع وانكر التغير اصلا وقال العلم بما سيوجد هو العلم بوجوده حين وجوده عالما
الى امثال ذلك من التمسكات الواهية واما الحكماء فالظاهرون من المنتسبين اليهم قالوا انه تعالى عالم بالجزئيات على الوجه

الكلي لا على

الكلى لا على الوجه الجزئي فقيل لهم لا يمكن ان ينكر وجود الجزئيات على وجه الجزئية المتغيرة وكل موجود فهو في سلسلة الحاجة
الى البارى تعالى الذى هو مبدأ علته الاولى بعينه وعندكم ان العلم التام بالعلة التامة يستلزم العلم التام بمعلولها وان علم
البارى تعالى بذاته تام العلوم فانتم بين ان تعترفوا بعلمه تعالى بالجزئيات على وجه الجزئية المتغيرة وبين ان تقروا بانثلام احدى المقدمات
المذكورة اذ من الممتنع ان يستثنى من الاحكام الكلية العقلية بعض جزئياتها الداخلة فيها كما يستثنى في الاحكام النقلية بعضها
استنادا الى الادلة السمعية فهذه على المذهب المشهورة واما التحقيق في هذا الموضع فيحتاج كما تقدم الى لطف قريحة ثم
قال بعد تمهيد مقدمة محصلها ان الكثرة العددية اما ان يكون احادها غير قارة او يكون قارة والاول لا يمكن ان يوجد
الا مع زمان او في زمان لان العلة الاولى للتغير على هذا الوجه في الوجود هو الوجود غير القار لذاته الذى يتصرم ويتجدد
على الاتصال وهو الزمان والثانى لا يمكن ان يوجد الا في مكان او مع مكان لان العلة الاولى للكثرة على هذا الوجه
انما هو الموجود الذى يقبل الوضع لذاته ويلزمه التجزى باجزاء مختلفة الاوضاع وكل موجود يكون شانه ذلك فهو مادى
فالطبايع اذا حصلت في اشخاص كثيرة يكون الاسباب الاولى لتعيين اشخاصها اما الزمان كما الحركات او المكان كما
في الاجسام او كلاهما كما في الاشخاص المتغيرة المتكثرة الواحدة الواقعة تحت نوع وما لا يكون زمانيا ولا مكانيا فلا
يتعلق بها وينفرد العقل باسناده اليهما كما اذا قيل الانسان من حيث طبيعة الانسانية متى يوجد واين يوجد او
كون الخمسة نصف العشرة في اى زمان يكون او في اى بلدة يكون بل اذا تعين شخص منها كهذا الانسان او هذه الخمسة
والعشرة فقد يتعلق بهما بسبب تشخصها بهذه العبارة ينقود الى المقصود ونقول اذا كان المدرك متعلقا بزمان
او مكان فانما يكون هذه الادراكات منه بآلة جسمانية لا غير كالحواس الظاهرة والباطنة او غيرها فانه يدرك
المتغيرات الحاضرة في زمان غير ذلك الزمان ويحكم بوجودها ويفوته ما يكون وجوده في زمان غير ذلك الزمان
ويحكم بعدمه بل يقول انه كان او سيكون وليس الآن ويدرك المتكثرات التى يمكن له ان يشير اليها ويحكم عليها بانها
في اى جهة منه وعلى اى مسافة ان بعدت عنه واما المدرك الذى لا يكون كك ويكون ادراكه تاما فانه يكون محيطا
بالكل عالما بان اى حادث يوجد في اى زمان من الازمنة وكم يكون من المدة بينه وبين الحادث الذى يتقدمه او
يتاخر منه ولا يحكم بالعدم على شئ من ذلك بل بدل على ما يحكم المدرك الاول بان الماضى ليس موجودا في الحال يحكم
هو بان كل موجود في زمان معين لا يكون موجودا في غير ذلك الزمان من الازمنة التى يكون قبله او بعده ويكون
عالما بان كل شخص في اى جزء يوجد من المكان واى نسبة يكون بينه وبين ما عداه مما يقع في جميع جهاته وكم يكون الابعاد
بينهما جميعا على الوجه المطابق للوجود ولا يحكم على شئ بانه موجود الان او معدوم او موجود هناك او معدوم او حاضر
او غائب لانه ليس بزمانى ولا مكانى بل نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة واحدة وانما يختص بالآن او بهذا المكان او
ذاك المكان او بالحضور والغيبة او بان هذا الجسم قدامى او خلفى او تحتى او فوقى من يقع وجوده في زمان معين وعلمه تعالى
بجميع الموجودات اتم العلوم واكملها وهذا هو المعنى العلم بالجزئيات على الوجه الكلى فالبارى بسيط السموات التى هي جامع
الامكنة والازمنة كلها كطى السجل للكتب فان القارى للسجل يتعلق نظره بحرف حرف على الولاء ويغيب عنه ما تقدم نظره اليه او
تاخر عنه اما الذى بيده السجل مطويا يكون نسبته الى جميع الحروف نسبة واحدة ولا يفوته شئ منها وظاهر ان هذا النوع
من الادراك لا يمكن الا لمن يكون غير زمانى وغير مكانى ويدرك لا بالة ولا آلات ولا بتوسط شئ ولا يتصور
ولا يمكن ان يكون شئ من الاشياء كليا او جزئيا على اى وجه كان الا وهو عالم به فلا يسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة
في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين الا وجميعها ثابت عنده في الكتاب المبين الذى هو دفتر الوجود

من كل

من كل شيء بما مضى وحضر او سيقبل او يوصف بهذه الصفات على اى وجه كان واما العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي المذكور فهو
انما يصح لمن يدرك ادراكا حسيا بآلة جسمانية في زمن معين ومكان معين وكما نرى ان البارى تعالى بانه عالم بالمذوقات
والمشمومات والملموسات ولا نقول انه ذائق او شام او لامس لانه منزه عن ان يكون له حواس جسمانية ولا يثلم ذلك في تنزيهه بل
يؤكده فكذا نفي العلم بالجزئيات المتشخصة على الوجه المدرك بالآلات الجسمانية عنه لا يثلم في تنزيهه بل يؤكده ولا يوجب ذلك تغيرا
في ذاته الوحدانية ولا في صفاته الذاتية التي يدركها العقول انما يوجب التغير في معلوماته ومعلولاته والاضافات التي
بينه وبينها فقط فهذا ما عندي من التحقيق في هذا الموضع انتهى كلام المص في شرح الاشارات ورسالة العلم واقول على القول
بالعلم الحضوري لا حاجة الى ذلك التطويل ولا الى الفرق بين ما يتعلق بزمان ومكان وما لم يتعلق بهما فان مناط البر الا
تحقق الاضافة الحضورية الاترى ان صاحب الاشراق يرى لا ثبات الاضافة الاشراقية للنفس الى المبصرات ويرى علمها
بالمبصرات والقوى بالاضافة التسلطية اليها مع تعلقهما بالزمان والمكان وهذه الاضافة الحضورية متحققة على نحو تام
بين البارى تعالى وبين جميع معلولاته في اوقات وجودها ولا حاجة ايضا الى كون نسبته تعالى الى جميع الازمنة واحدة في ذلك مع
ان ذلك ليس من مذهبه والا فاى حاجة الى الفرق بين المعلومات الزمنية والمعنية بكون علمه تعالى بالاولى بحضور ذواتها
العينية وبالثانى بحضور صورها فالاولى على ما عرفت من مذهبه فلا حاجة ايضا الى نفي علمه بعدم شيء مما مضى او يستقبل
في الحال لا فرق بينه وبين المدرك الاول في ذلك نعم امثال ذلك انما يلائم مذهب من زعم انه ليس بالنسبة اليه تعالى ماض
ولا حال ولا مستقبل بل نسبة جميع الازمنة اليه تعالى واحدة كنسبة جميع الامكنة وانه لا يتغير بالنسبة اليه تعالى شيء من الاشيا
بل التغير انما هو فيما بينها وبقياس بعضها الى بعض كما مر في المباحث السابقة وقد قلنا هناك ان هذا المذهب متوهم
من هذا الكلام من المص كيف ولو كان مراد المص ذلك لما صح منه ما ذكرناه ولما صح ان يحكم ذلك بما يوجب التغير في معلوماته
ومعلولاته والاضافات التي بينه وبينها فانه اذا لم يكن واقعا بالنسبة اليه تعالى لم يوجب تغير اضافته اليها ايضا وبالجملة هذا
الكلام من المص ليس على ما ينبغي بل هو مناسب لمذهب القائلين بالعلم الحصولي ومأخوذ من كلام الشيخ وغيره من الحكما في بيان كيفية
علمه تعالى بالجزئيات وانه لا يدخل في علمه تعالى ماض ولا حال ولا مستقبل لان علمه تعالى ليس مستفادا من الاشيا ليمكن ان يدخل
فيه شيء من ذلك حسب تعلق الاشيا بالازمنة الثلثة بل علمه تعالى بالاشيا انما هو من ذاته المنزهة عن الوقوع في شيء من الازمنة
وسابق بالذات على الاشيا فلا مجال لدخول شيء من الازمنة فيه للتخصيص وحينئذ فظهر وتبين من تضاعيف ما ذكرنا في هذا
المقام لمن تامل حق التامل ان الحق الحقيق بالتحقيق والقول الحري بالتصديق انما هو ان علمه تعالى بجميع الموجودات الكلية والجزئية
والحادثة والقديمة انما هو من ذاته تعالى في ذاته بحيث يطابق الوجود وينطبق عليه النظام الموجود وهذا العلم هو سبب
فيضان هذا النظام المعقول في الاشيا الموجودة من الازل الى الابد في الطول والعرض فلا يعزب عن هذا العلم مثقال ذرة
في السما ولا في الارض سواء سمي هذا العلم حصوليا او اتحاديا او اجماليا او تفصيليا بعد ما كان المراد من الحصول غير الحصول
من الاشيا في ذاته تعالى ومن الاتحاد غير الاتحاد المعروف بين الاشيا الظاهر الاستحالة ومن الاجمال غير الذي فهمه المتأخرون
بل ما ذكرناه في تفسير كلام الشيخ المنقول من كتاب النفس ومن التفصيل غير التفصيل الذي يلزم منه هذه الكثرة الحادثة للموجودات
على ما عرفت في كلام ابن رشد ولا يوجب تغير المعلوم التغير في هذا العلم لكون العلم بالمتغير غير مستفاد من الاشيا المتغيرة ليكون
من تغيرها تغيره كما في علمنا بالجزئيات المتغيرة من طريق الحواس ومن سبيل الاشارة الحسية على ما مر ولهذا اعني لكون
هذا العلم غير مستفاد من الاشيا لا يصح كون هذا العلم حضوريا بالوجه كون حضور الامر المباين كافيا في العلم ولوجوب كون
هذا العلم سببا لنظام جميع الموجودات لا يجوز ان يكون بالصور القائمة بذواتها او بذات المعلول الاول والا

لكانت

لكانت هذه الصور من جملة تلك الموجودات فيكون نظامها لا عن علم او عن علم آخر ويثبت بل هذه الصور هي عين ذاته تعالى
من وجه وغير ذاته تعالى من وجه على ما ذكرنا في الكتاب العروة لانها عين ذاته تعالى حقيقة وغير ذاته تعالى اعتبارا على ما مر في التذنيب الاول
ومما يدل على ان علمه تعالى لا يتفاوت قبل وجود الاشياء وبعدها وانه على حال واحد ازلا وابدا ولا يتغير بتغير المعلوم قبلا وبعدا
فلو كان علمه بخصوص الاشياء انفسها عنده بوجوداتها العينية لكان علمه تعالى بها عند وجوداتها اشد انكشافا مما كان
قبلها على ما اعترف به وادعوا الضرورة فيه سيما والعلم بها قبل الايجاد اجمالي محض على زعم من ذهب منهم اليه ما رواه
في الكافي عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال سمعته يقول كان الله ولا شيء غيره ولم يزل عالما بما يكون فعلمه به قبل كونه
كعلمه به بعد كونه وعن ايوب بن نوح انه كتب الى ابي الحسن ع يسأله عن الله عز وجل اكان يعلم الاشياء قبل ان خلق الاشياء وكونها
او لم يعلم ذلك حتى خلقها واراد خلقها وتكوينها فعلم ما خلق عندما خلق وما كون عندما كون فوقع بخطه عليه السلام
لم يزل الله عالما بالاشياء قبل ان يخلق الاشياء كعلمه بالاشياء بعدما خلق الاشياء الى غير ذلك مما روي عن اصحاب العصمة
والطهارة من ذرية خير اهل الرسالة والسفارة هذا آخر ما اردنا ايراده في شرح هذا المقام وتحقيق ذلك المرام
والله تعالى ولي الفضل والانعام واما قوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين فهو جواب عن اشكال على كونه تعالى
عالما بالامور المتجددة قبل وقوعها تقريره انها ممكنة لاحتياجها في حدوثها ويلزم على تقدير تعلق علمه تعالى بها ان يكون واجبة
والا لامكن ان لا توجد فينقلب علمه تعالى جهلا وهو ممتنع وتقرير الجواب انها ممكنة لذواتها وواجبة لتعلق علمه تعالى فيكون بها م
اجتماعهما باعتبارين وهو جائز فان قيل فيلزم وجوب صدور افعال العباد عنه تعالى وهو ينافي كونها اختيارية لهم كان
الجواب ما مر في مسئلة العلم من الاعراض وسيأتي ايضا من ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون موجبا له ولا يلزم من وجوب الامور المتجددة
لئلا ينقلب علمه تعالى جهلا ان يكون وجوبها من العلم لجواز ان يكون ذلك لاسباب اخر كارادة العبد في افعاله على ما هو
الحق كما سيأتي فتدبر **المسئلة الثالثة** في انه تعالى حي قد علم بالضرورة من الدين وثبت بالكتاب والسنة وانعقد اجماع اهل
الاديان بل جميع العقلاء على ان الباري تعالى حي وليس المراد من الحيوة ما هو من الكيفيات النفسانية وهي صفة تقتضي الحس والحركة
مشروطة باعتدال المزاج على ما مر في مباحث الاعراض بل هي صفة تصحح الاتصاف بالعلم والقدرة والاتصاف بالعلم والقدرة
يدل بالضرورة على صحة الاتصاف بها وهذا معنى قوله والكلام في كون حيوته تعالى صفة زائدة على ذاته تعالى او عين ذاته كالكلام
في سائر صفاته الثبوتية فعند الصفاتية صفة زائدة على ذاته وعند غيرهم عين ذاته ومرجعها الى السلب اي عدم استحالة كونه تعالى عالما قادرا
كونه تعالى قادرا عالما على ما قال الشيخ في الهيات الشفا اذا قال له حي لم يعن الا هذا الوجود العقلي ماخوذا مع الاضافة وهي عين م
الى الكل المعقول ايضا بالقصد الثاني والحي هو الدراك الفعال انتهى كلامه وقوله هذا الوجود العقلي هنا ذاته المعقولة وقوله اي م
مع الاضافة الى الكل اي الاضافة الاولية هي مبدئية للكل وقال المص في شرح رسالة العلم المسئلة الخامسة عشر في ان
كونه تعالى حيا هل يرجع الى كونه عالما او هو وصف زائد على ذلك المستند في اثبات الحيوة هو الذي ذكرناه وهو ان العقلاء
لما قصدوا وصفه تعالى بالطرف الاشرف من طرفي النقيض ولما وصفوه تعالى بالعلم والقدرة وجدوا كل ما لا حيوة له يمتنع
الاتصاف بهما وصفوه بالحيوة لا سيما وهو اشرف من الموت الذي هو ضدها عندهم ونعم ما قال عالم من اهل بيت النبوة
هل سمي عالما وقادرا الا انه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين وكل ما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو مخلوق
مصنوع مثلكم مردود اليكم والباري تعالى واهب الحيوة ومقدر الموت ولعل النمل الصغار يتوهم ان لله تعالى زبانيين كما لها
فانها يتصورون عدمهما نقصانا لمن لا يكونان له هكذا حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى به فيما احسب والى الله المفزع انتهى
المسئلة الرابعة في ارادته تعالى والدليل على ثبوت الارادة له تعالى بعدما اتفق جميع ارباب العقول واهل الملل

بيان دليل الحكماء على حيوته تعالى

على الطلاق القول بانه تعالى مريد وشاع مع ذلك في كلام الله تعالى وكلام الانبياء هو كونه تعالى قادرا فان القادر لا يصح ان يصدر
عنه من حيث هو قادر احد الطرفين بخصوصه لاستواء نسبة القدرة الى الطرفين بل لا بد من ان يخصص ويرجح احد الطرفين
ليصح صدوره عنه ويكون ذلك الامر المرجح صفة شانها ذلك لامتناع التخصيص من غير مخصص ولاحتياج الواجب تعالى في فاعليته
الى امر منفصل ولا يمكن ان يكون المخصص هو مطلق العلم لكونه كالقدرة في تساوي النسبة الى الطرفين والى هذا اشار المصنف
بقوله وتخصيص بعض الممكنات دون بعض بالايجاد في وقت دون وقت يدل على ارادته ثم الفرق بين الارادة والاختيار
هو ان الاختيار ايثار لاحد الطرفين وميل اليه والارادة هي القصد الى اصل ما يؤثره ويميل اليه فكان المختار ينظر الى
الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يميل اليه هذا في الشاهد واما في الباري تعالى فينبغي ان يكون كلاهما
واحدا واما المشيئة ففي شرح الكرامية المقاصد انه لا فرق بينها وبين الارادة الا عند الكرامية حيث جعلوا المشيئة صفة واحدة
ازلية يتناول لما شاء الله بها من احداث محدث والارادة حادثة متعددة بتعدد المرادات ثم اختلفوا في ارادته تعالى فعند
الاشاعرة وجمهور معتزلة البصرة صفة قديمة زائدة على الذات قائمة بها كسائر الصفات الحقيقية عندهم وعند الجبائية
صفة زائدة قائمة لا بمحل وعند الكرامية صفة حادثة قائمة بالذات وعند ضرار نفس الذات وعند النجار صفة سلبية هي
كون الفاعل ليس بمكره ولا ساهيا وعند الفلاسفة العلم بالنظام الاكمل وعند الكعبي ارادته لفعله تعالى العلم به ولفعل غيره الامر به
وعند المحققين من المعتزلة كابي الحسين وجماعة من رؤساء المعتزلة كالنظام والجاحظ والعلاف والبلخي والخوارزمي العلم بما
في الفعل من المصلحة ويسميه ابو الحسين بالداعي واختاره المص فقال وليست زائدة على الداعي والا لزم التسلسل او تعدد القدماء
يعني لو كانت الارادة زائدة على الداعي الذي هو عين الذات لكانت اما حادثة في الذات على ما زعم الكرامية او لا في محل
على ما زعم الجبائية وعلى التقديرين يلزم التسلسل لان حدوث الارادة يستلزم ثبوت ارادة اخرى مخصصة للاولى
فيعود الكلام فيها واما قديمة قائمة بذاته تعالى على ما زعم الاشاعرة فيلزم تعدد القدماء واعلم ان ارادته تعالى عند جمهور المتكلمين
عبارة عن القصد الى اصدار الفعل كما في الشاهد وعند الفلاسفة يمتنع القصد على الواجب تعالى لان الفاعل بالقصد يكون
فعله لغرض وكل قاصد للغرض مستكمل به سواء كان الغرض عائدا اليه او الى غيره لان ايصال النفع الى الغير اذا كان عن قصد
شوقي يكون استكمالا لا فال الشيخ في الاشارات الجود افادة ما ينبغي لا لعوض فمن يستكمل به سواء كان العوض عائدا اليه او الى غيره
ولعل من يهب السكين لمن لا ينبغي ليس جوادا ولعل من يهب ليستعيض معامل وليس بجواد وليس العوض كله عينا بل وغيره
حتى الثناء والمدح والتخلص عن المذمة والتوصل الى ان يكون على الاحسن او على ما ينبغي فمن جاد ليشرف او ليمدح او ليحسن
به ما يفعل فهو مستعيض غير جواد فالجواد الحق هو الذي تفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدي لشيء يعود اليه واعلم بفيض
ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به او لم يحسن منه فهو بما يفيده من فعله متخلص انتهى وما قيل من انه لم لا يجوز ان يقصد احد شيئا
بحسب المجرد انه خير في نفسه لا لانه خير له فجوابه ان ما هو خير في نفسه لو لم يكن اولى به لم يكن ارادته قصدا بل يكون الداعي الى فعله مجرد
العلم بخيريته لا امر آخر فيكون ارادته عقلية محضة نعم الباري تعالى يجب ان يبتهج بذاته ابتهاجا اجل فيجب افعاله لاجل ذاته لان من احب
الاشياء احب آثاره فيكون لا فعاله تعالى غرضا هو ذاته تعالى وهذا معنى قولهم انه تعالى هو الفاعل والغاية لكن بذلك لا يصح
تعلق القصد بافعاله لان القصد انما يكون عن شوق الى ملائم او موافق لو لم يحصل لم يكن الفاعل على كماله فوله الوجود ليس
فاعلا بالقصد عند الفلاسفة بل فاعل بالعناية فارادته تعالى عندهم عبارة عن عنايته اعني علمه بنظام الكل الذي هو سبب
لهذا النظام المشاهد على ما مر قال الشيخ في الهيات الشفاء فلذلك النظام لانه يعقله هو مستفيض كائن موجود وكل معلوم
الكون وجهة الكون عن مبدئه عند مبدئه فهو غير مناف وهو تابع لخيرية ذات المبدأ وكمالها المعشوقين لذاتيهما

فلذلك

منه لذلك الشيء مرادًا لكن ليس مرادًا اول على نحو مراده لحتى يكون له غرض فيما يكون غرض فكانك قد علمت استحالة هذا وستعلم
بل هو لذاته مريد هذا النحو من الارادة العقلية ثم قال فواجب الوجود ليست ارادته مغايرة الذات لعلمه ولا مغايرة لمفهوم
لعلمه فقد بينا ان العلم الذي له هو بعينه الارادة التي له وهذه الارادة على الصورة التي حققناها التي لا يتعلق بغرض في فيض
الوجود يكون غير نفس الفيض هو الجود فقد كنا حققنا لك من امر الجود ما اذا تذكرته علمت ان هذه الارادة نفسها يكون جودًا
وقال في رسالة في اثبات المبدأ الاول فصل في بيان ارادته هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته ومن مقتضى ذاته
فهي غير منافية له ولانه يعشق ذاته فهذه الاشياء كلها مرادة لاجل ذاته فكونها مرادة له ليس لاجل غرض بل لاجل ذاته
لانها مقتضى ذاته فليس يريد هذه الموجودات لانها هي بل لاجل ذاته ولانها مقتضى ذاته مثلا لو كنت تعشق شيئًا لكان
جميع ما يصدر عنه معشوقًا لك لاجل ذلك الشيء ونحن انما نريد الشيء لاجل الشهوة او اللذة او غيرهما من الاشياء لا لاجل
ذات الشيء المراد ولو كانت الشهوة واللذة او غيرهما من الاشياء شاعرة بذاتها وكان مصدر الافعال عنها ذاتها لكانت
مريدة لتلك الاشياء لذاتها لانها صادرة عن ذاتها والارادة لا يكون الا الشاعر بذاته وكل ما يصدر عن فاعل فانه اما
ان يكون بالذات او بالعرض وما يكون بالذات يكون اما طبيعيا واما اراديا وكل فعل يصدر عن علم فانه لا يكون بالطبع
ولا بالعرض فاذن يكون بالارادة وكل فعل يصدر عن فاعل والفاعل يعرف صدوره عنه ويعرف انه فاعل فان ذلك
الفعل صدر عن علمه وكل فعل صدر عن ارادة فاما ان يكون مبدأ تلك الارادة علما او ظنا او تخيلا مثال ما يصدر عن العلم
فعل المهندس والطبيب مثال ما يصدر عن الظن تحاميه خطر ومثال ما يصدر عن التخيل فاما ان يكون شيئا لتشبيه شيئا التعريض
عاليا او طلبا الشيء لتشبه شيئا حسنا للتخلص بمشابهة الامر العالي او الامر الحسن ولا يجوز ان يكون كذلك فعل واجب الوجود
بحسب الظن او بحسب التخيل فان ذلك يكون لغرض ويكون معه انفعال فان الغرض يؤثر في ذي الغرض فاذن يفعل عنه وواجب
الوجود بذاته واجب من جميع جهاته فان حدث فيه غرض من جهة انفعاله عن الغرض فلا يكون واجب الوجود بذاته فاذن
يجب ان يكون ارادته علمية ثم قال والاولى ان يفصل امر الارادة فنقول نحن اذا اردنا شيئا فانما نتصور ذلك الشيء متصورا
اما ظنيا واما تخيليا واما علميا ان ذلك الشيء المتصور موافق والموافق هو ان يكون حسنا او نافعا ثم يتبع هذا التصور
والاعتقاد شوق الى تحصيله فاذا قوي الشوق حركنا القوة التي في العضلات الالية الى تحصيله ولهذا السبب يكون
افعالنا تابعة للغرض وقد بينا ان واجب الوجود تام بل فوق التمام فلا يصح ان يكون فعله لغرض فلا يصح ان يعلم ان شيئا
هو موافق له فيشتاقه ثم يحصله فاذن ارادته من جهة العلم ان يعلم ان ذلك الشيء كونه خير من لا كونه وان وجود ذلك
يجب ان يكون علمه على الوجه الفلاني حتى يكون وجودا فاضلا فلا يحتاج بعد هذا العلم الى ارادة اخرى ليكون الشيء موجودا
بل نفس علمه بنظام الاشياء الممكنة على الترتيب الفاضل هو سبب موجب لوجود تلك الاشياء على النظام الموجود والترتيب
الفاضل فلوازم ذاته اعني المعلومات لم يعلمها ثم رضي بها بل لما كان صدورها عن مقتضى ذاته كان نفس صدورها
عنه نفس رضاه بها فاذا لم يكن صدورها عنه منافيا للذات بل مناسبا لذات الفاعل وكلما كان غير مناف وكان مع
ذلك يعلم الفاعل انه فاعله فهو مراده لانه مناسب له فنقول هذه المعلومات صدرت عن مقتضى ذات واجب الوجود بذاته
المعشوقة له مع علمه بانه فاعلها وعلتها وكلما صدر عن شيء على هذه الصفة فهو غير مناف لذلك الفاعل وكل فعل
يصدر عن فاعل فهو غير مناف له فهو مراده فاذن الاشياء كلها مرادة لواجب الوجود وهذا هو المراد الخالي عن الغرض لان
الغرض في رضاه بصدور تلك الاشياء عنه انه مقتضى ذاته المعشوقة فيكون رضاه بتلك الاشياء لاجل ذاته فيكون الغاية
في فعله ذاته ومثال هذا اذا احب شيئا لاجل انسان كان المحبوب بالحقيقة هو ذلك الانسان فكذلك المعشوق

نطاق

المطلق هو ذاته ومثال الارادة منا انا نريد شيئا فنشتاقه لانا محتاجون اليه وواجب الوجود يريد على الوجه الذي
ذكرنا ولكنه لا يشتاق اليه لانه غني عنه فالغرض لا يكون الا مع الشوق فانه يتألم لطلب هذا فيتوق لانه مشتهاه وحيث لا يكون
الشوق لا يكون الغرض انتهى وهذا الذي نقلناه من هذه الرسالة ذكره بعينه في التعليقات وقال ايضا في التعليقات ان العناية
هي ان يعقل الواجب الوجود بذاته ان الانسان كيف يجب ان يكون اعضاؤه والسماء كيف يجب ان يكون حركتها ليكونا فاضلين
ويكون نظام الخير فيهما موجودا من دون ان يتبع هذا العلم شوق او غرض اخر سوى علمه بما ذكرناه مع موافقة علمه لذاته متعلقه
المعشوقة فان الغرض وبالجملة النظر الى اسفل اعني لو خلق الخلق طالبا الغرض اعني ان يكون الغرض الخلق او الكمالات الموجودة
في الخلق اعني ما يتبع الخلق طلبا كما لم يكن لو لم يخلق وهذا لا يليق بما هو واجب الوجود من جميع جهاته فان قال قائل انا قد نفعل
افعالا بلا غرض ولا يكون لنا منه نفع كالاحسان الى الانسان من دون ان يكون لنا منه فائدة فكذلك يصح ان يكون واجب الوجود
يخلق الخلق لا لاجل الخلق لا لغرض اخر يتبع الخلق كالمحسن الى الانسان فالجواب ان مثل هذا الفعل لا يخلو عن غرض فانا نريد الخير بان
يكون لنا اسم المحسن او ثواب او شيء هو اولى بان يكون لنا منه ان لا يكون انتهى وقال في الرسالة ان الغرض اعني الغاية هو السبب
في ان يصير الفاعل فاعلا بعد ان لم يكن فلا يجوز ان يكون الواجب الوجود بذاته الذي هو تام ان يحصل على صفة لم يكن عليها فانه
يكون ناقصا من تلك الجهة وتلك الصفة اما ان يكون فضيلة او نقصانا وعلى جميع الاحوال لا يليق به لا النقصان ولا التكميل
ثم قال وقد عرفت ارادة واجب الوجود بذاته وانها بعينها علمه وهو بعينها عنايته وان هذه الارادة غير حادثة وبينا ان الغاية
ايضا ارادة على هذا الوجه انتهى اذا عرفت هذا فاعلم ان الاشبه ان مراد محققي المعتزلة من كون الارادة عين الداعي الذي هو
العلم بالاصلح انما هو الذي ذهب اليه الفلاسفة على ما ذكرنا فيكون الواجب تعالى عندهم ايضا فاعلا بالعناية وان لم يقولوا
به بحسب اللفظ والغرض نفي صحة اطلاق الارادة عليه تعالى وبالجملة القصد امر معلوم التي هي بحسب اللغة والعرف بمعنى القصد التابع
للشوق فان ذلك ممتنع عليه تعالى وبالجملة القصد امر معلوم بالوجدان لا يمكن ان يكون عين العلم ولا عين الذات فكل من قال
بكون الارادة عين العلم لا ينبغي ان يكون مراده بها هو القصد فيكون مراده انه تعالى فاعل بمجرد العلم المتعلق بالجزئية والمصلحة
في الفعل فيكون ارادته عقلية محضة وهذا هو مراد الفلاسفة من الفاعل بالعناية فهؤلاء القوم يوافقونهم في المعنى
الذي هو مرادهم من العناية وان لم يوافقوهم في اصطلاح الفاعل بالعناية بحسب اللفظ ثم ان من لم يقل بالعناية والعلم المتقدم
في الواجب تعالى من المنتسبين الى الفلسفة كصاحب الاشراق قال بكونه تعالى فاعلا بالرضا وهو ما يكون فعله مقارنا من غير تقدم
للعلم على الفعل وانت خبير بان هذا لا يكون من الفاعل بالارادة والاختيار في شيء فان الفاعل المختار ما يكون فعله صادرا
عن علم سواء كان ذلك مستتبعا للقصد كما في الفاعل بالقصد او لا كما في الفاعل بالعناية فان كليهما داخلان في الفاعل المختار العلم
فاما الفاعل بالرضا فليس فعله عن علم اصلا وان كان مقارنا للعلم فلا يكون من الفاعل المختار بل هو من الفاعل بالايجاب
فان الموجب لا يكون فعله عن علم سواء كان مقارنا له كما في الفاعل بالرضا او لا كما في الفاعل بالطبع فعند من نفى العلم
عن الواجب تعالى مطلقا كما مر نقلا عن بعض الاوائل يكون تعالى فاعلا بالطبع وعند من يقول بالعلم الحضوري المقارن فقط
كصاحب الاشراق يكون فاعلا بالرضا وكلاهما داخلان في الفاعل الموجب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واعلم ان الامام
الرازي ايضا في المباحث المشرقية رجع الى سبيل التحقيق في ارادته تعالى فقال واذا كانت ارادة الله تعالى دائمة الوجود لم يكن
تلك الارادة قصدا الى التكوين لان القصد الى الشيء يستحيل بقاؤه بعد حصول ذلك الشيء فثبت ان ارادة الله تعالى
ليست عبارة عن القصد بل الحق في معنى كونه مريدا انه تعالى يعقل ذاته ويعقل نظام الخير الموجود في الكل انه كيف
يكون وذلك يكون لا محالة كائنا مستفيضا وهو غير مناف لذاته فان المبدأ الاول لعلم المبدأ بفيضانه عنه وانه غير

منافٍ لذاته هو ارادته لذلك ورضاه ثم انا اذا حققنا حكمنا بان الفرق بين المريد وغير المريد سواء كان في حقنا او في حق الله
تعالى هو ما ذكرنا فان ارادتنا ما دامت متساوية النسبة الى وجود المراد وعدمه لم يكن صالحة لترجيح احد ذلك الطرفين
على الآخر واذا صارت نسبتها الى وجود المراد ترجح بالنسبة الى عدمه بحيث ان الرجحان لا يحصل الا عند الانتهاء الى حد
الوجوب لزم منه الوقوع لان الارادة الجازمة انما يتحقق عند الله تعالى وهذا للتحققات موجبة للفعل فاذن ما يقال
من الفرق بين الموجب وبين المختار ان المختار يمكنه ان يفعل وان لا يفعل والموجب لا يمكنه ان لا يفعل كلام باطل لانا
بيّنا ان الارادة متى كانت متساوية النسبة لم يكن جازمة وهناك يمتنع حدوث المراد ومتى ترجح احد طرفيها على الآخر صار
موجبة للفعل ولا يبقى بينها وبين سائر الموجبات فرق من هذه الجهة بل الفرق ما ذكرناه ان المريد هو الذي يكون عالما بصدور
الفعل الغير المنافي عنه وغير المريد هو الذي لا يكون عالما بما يصدر عنه كالقوى الطبيعية وان كان الشعور حاصلا لكن الفعل
لا يكون ملائما له بل منافرا مثل الملجأ الى الفعل فان الفعل لا يكون مرادا انتهى كلامه فتأمل فيه فانه بظاهره يشعر بكون الفاعل
بالرضا ايضا داخلا في المريد والتحقيق ما ذكرناه فان قيل ارادته تعالى لا يصح ان يكون عين علمه فانه تعالى يعلم كل شيء ولا يريد
كل شيء فانه لا يريد شرا ولا ظلما ولا كفرا ولا شيئا من القبائح والسيئات فارادته تعالى امر آخر وراء علمه قلنا لا يلزم من كون ارادته
عين علمه وتعلق علمه بكل شيء ان يتعلق ارادته ايضا بكل شيء فان الارادة ليست هو العلم مطلقا بل العلم بما فيه مصلحة وخير
وهذا كما ان سمعه وبصره راجعان عند المحققين الى العلم ولا يلزم منه تعلق السمع بما سوى المسموع ولا تعلق البصر بما
سوى المبصر فليتفطن فان قلت فما تقول فيما رواه ثقة الاسلام رئيس المحدثين ابو جعفر محمد بن يعقوب الكليني في كتاب الكافي
والشيخ الصدوق ابو جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي في كتابي التوحيد والعيون عن الائمة الطاهرين وسادتنا
المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين في حدوث الارادة والمشية وانهما صفتان للفعل وصفات الذات ما حاصله ان
كل شيئين وصفت الله تعالى بهما وكانا جميعا في الوجود كما ان في الوجود ما يريده وما لا يريده وما يرضاه وما يسخطه وما
يبغضه وما يحبه فهما من صفات الفعل فانهما لو كانا من صفات الذات لكانت الصفات التي هي عين الذات ناقضة بعضها البعض
فيكون ما لا يريده ناقضا لما يريده وما يسخطه ناقضا لما يرضاه وما يبغضه ناقضا لما يحبه هذا مع ان كل شيئين وصفت
الله تعالى باحدهما وكان في الوجود ولم يكن الآخر في الوجود مثل العلم والقدرة فان في الوجود ما يعلم ويقدر عليه وليس في الوجود
ما لا يعلمه ولا يقدر عليه فهو من صفات الذات هذا فاذا كانت الارادة محدثة ومن صفات الفعل فكيف يجوز ان يكون عين
العلم القديم الذي هو عين ذاته تعالى قلت لعل المراد من الارادة في تلك الروايات انما هو القصد الى الفعل على ما يفهمه الجمهور
من لفظ الارادة والخطاب انما هو معهم وعلى هذا فتخلف المراد من الارادة بمعنى القصد نقص وعجز لا يليق بجنابه تعالى والمراد
حادث فيجب كون الارادة ايضا حادثة لكن نسبة القصد اليه تعالى ليس على الحقيقة لامتناعه عليه تعالى بل بمعنى ترتب الغاية
والاثر بمعنى ان كل ما يمكن ان يترتب على القصد في غيره تعالى فهو يترتب على ذاته تعالى من توسط القصد على ما قالوا في صفة غير
الرحمة وغيرها فاطلاق لفظ الارادة والقصد في حقه انما هو على سبيل التمثيل وعلى هذا يكون المراد من حدوث ارادته
هو حدوث مراده تعالى حسب اقتضاء علمه بالمصلحة فيه ومما يدل صريحا على ما ذكرناه ما رواه في الكافي عن هشام بن الحكم عن
ابي عبد الله ع في حديث الزنديق سأل ابا عبد الله ع فكان من سؤاله ان قال له فله رضا وسخط فقال ابو عبد الله ع الفاعل
نعم ولكن ليس ذلك على ما يوجد من المخلوقين وذلك ان الرضا حال يدخل عليه فينقله من حال الى حال لان المخلوق اجوف
معتمل مركب للاشياء فيه مدخل وخالقنا لا مدخل للاشياء فيه لانه واحد واحدي الذات واحدي المعنى فرضاه ثوابه
وسخطه عقابه من غير شيء يتداخله فيهيجه وينقله من حال الى حال لان ذلك من صفة المخلوقين العاجزين المحتاجين هذا
كلامه

كلامه ونعم ما قال بعض افاضل اخواننا الالهيين كثر الله امثاله في العالمين في هذا المقام ما محصله ان المحققين ان للارادة والمشية
جهة ثبات وهي ازلية وعين ذاته تعالى وجهة تجدد وهي اضافة حادثة مع حدوث الشيء والمراد كما ان العلم والقدرة كالارادة الا
ان جهة الثبات في العلم والقدرة ادل على الكمال والبهاء حيث يوجب تخلف متعلقهما عنهما تحقق العلم والقدرة وان لم يكن
المعلوم المقدور وذلك مما يعد غاية في كمال العلم والقدرة جدا فلذلك عدتا من صفات الذات وجهة التجدد في المشية
والارادة ادل على العز والجلال حيث يوجب تخلف الشيء والمراد عنهما وذلك مما يعد في غاية العز والجلال ولذلك عدتا من صفات علم م
الفعل وخطاب الشرع انما هو مع الجماهير فينبغي ان يذكر في نعته تعالى معهم ما يكون ادل عندهم على الكمال واظهر في العز والجلال
ولنا في هذا المقام تحقيق لم نذكرناه في كتابنا المسمى بكوهر مراد فليرجع اليه من اراد المسئلة الخامسة في سمعه وبصره
قد علم بالضرورة من الدين وثبت في الكتاب والسنة وانعقد عليه اجماع اهل الاديان على انه تعالى سميع بصير واليه اشار
بقوله والسمع دل على اتصافه بالادراك اي السمع والبصر دون الذوق والشم واللمس لعدم ورود السمع بها وان كان الادراك
يشملها جميعا قال المص في شرح رسالة العلم الادراك كالجنس للادراك الحسي والادراك العقلي والادراك الحسي انما يحصل بالالات
الجسمانية التي هي حواس والادراك العقلي انما يحصل للذات العاقلة من غير آلة ولذلك لا يدرك الحس نفسه ولا الته فانه لا الة بوسط
بينه وبينها ويدرك الذات العاقلة نفسها والاتها وتعقلاتها اما الباري تعالى فكل من يعتقد انه جسم او مباشر للاجسام
فقد يمكن ان يصفه بالادراك الحسي وكل من ينزهه عن ذلك ابتعه عن هذا الوصف لما كان السمع والبصر الطف الحواس و جز هم
اشدها مناسبة للعقل عبر بهما عن العلم في كثير من المواضع كما في قوله تعالى وقالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير
وفي قوله تعالى وتريهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون وفي غير ذلك من المواضع التي لا يمكن ان يعد ولذلك وصفوا الباري تعالى
بالسمع والبصر دون الشام والذائق واللامس وعنوا بهما العلم بالمبصرات والمسموعات وانما فرقوا بين السامع والسميع
والمبصر والبصير جميع ذلك من المباحث اللفظية واكثر المتكلمين يخصصون الادراك بالحسي ويتنازعون في جواز وصف الباري
تعالى به ثم في المراد منه اذا وصفوه فذهب بعضهم الى الاحساس وبعضهم الى العلم بالمحسوسات انتهى وقوله والعقل على استحالة
الالات اشارة الى تنزهه تعالى عن الجسمية ومباشرة الاجسام فوجب من مجموع الدلالتين القول بكونه تعالى سميعا بصيرا من دون
آلة وجارحة وفي قوله والسمع دل الخ اشارة الى ضعف ما استدل به بعضهم على كونه تعالى سميعا وبصيرا وهو انه تعالى حي وكل
حي يصح اتصافه بالسمع والبصر وكل ما يصح في حقه سبحانه يجب ان يكون ثابتا له بالفعل لبرائته عن القوة والامكان وذلك
لتوقفه على ان الحيوة في الغائب يقتضي صحة السمع والبصر وغايته تشبيهه في ذلك اما طريق السبر والتقسيم على ما ذكره امام
الحرمين فان الجماد لا يتصف بقبول السمع والبصر واذا صار حيا اتصف بهما ان لم يقم به امر ثم اذا اتصف بصفات الحي لم نجد ما
يصح قبوله لهما سوى كونه حيا لزم القضاء بمثل ذلك في حقه تعالى واما انه لا خفاء في ان المتصف بهما اكمل من لا يتصف بهما فلو لم يتصف
الباري تعالى بهما لزم كون الانسان بل سائر الحيوانات اكمل منه تعالى وهو باطل قطعا على ما ذكره الغزالي ويرد على الاول انه يتوقف
على كونه حيوته مثل حيوتنا المصححة للسمع والبصر وهو مم وعلى الثاني ان كون المتصف بهما اكمل من لا يتصف بهما مسلم
في الشاهد واما في الغائب فهو ممنوع بل اول المسئلة وايضا وجوب كونه تعالى منزها عن النقائص ثابت عندهم بالاجماع والظواهر
الدالة على ثبوت السمع والبصر اقوى حيث لم الظواهر الدالة على حجية الاجماع لكثرة المنوع والاعتراضات عليها فالاولى التمسك
في اثبات السمع والبصر بالظواهر القطعية ايضا هذا قال شارح المواقف في المحصل ان المسلمين اتفقوا على انه تعالى سميع بصير
لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكعبي وابو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه تعالى شانه بالمبصرات والمسموعات
وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم وقال الفلاسفة اراد فلاسفة الاسلام فانه وصفه تعالى

بالسمع

بالسمع البصير مستفاد من النقل وانما لم يوصف بالشم والذوق واللمس لعدم ورود النقل واذا نظر في ذلك من حيث العقل لم يوجد له وجه سوى ما ذكره هؤلاء فان اثبات صفتين بهما يسمع المسموعات ويبصر المبصرات لا يمكن بالعقل والاولى ان يقال لما ورد النقل بهما امنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالالتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما انتهى ولعل المراد هذا هو معنى قوله والسمع دل على اتصافه تعالى بالادراكين والعقل على استحالة الالات فقد بين وقرر من هذا ما قال الشارح العلامة رحمه الله في شرح هذا الكلام اتفق المسلمون كافة على انه تعالى مدرك واختلفوا في معناه فالذي ذهب اليه ابو الحسين ان معناه علمه بالمسموعات والمبصرات واثبت الاشعرية وجماعة من المعتزلة له صفة زائدة على العلم والدليل على ثبوت كونه تعالى سميعا بصيرا السمع فان القران واجماع المسلمين دل على ذلك اذا عرفت هذا فنقول السمع والبصر في حقنا انما يكون بالالات جسمانية وكذا غيرهما من الادراكات وهذا الشرط ممتنع في حقه تعالى بالعقل فاما ان يرجع الى ما ذهب اليه ابو الحسين واما الى صفة زائدة غير مفتقرة الى الالات في حقه تعالى انتهى

المسئلة السادسة في كلامه تعالى

اعلم ان لفظ الكلام حقيقة في هذا الملفوظ المسموع المركب من الاصوات والحروف وقد يطلق ويراد به التكلم اعني القدرة على انشاء الكلام بالمعنى الاول وهذا المعنى الثاني هو صفة المتكلم قائم به والكلام بالمعنى الاول هو ما به التكلم وليس صفة للمتكلم ولا قائما به بل هو قائم بالهواء لكونه من جنس الاصوات كما عرفته في مباحث الاعراض وهذا اعني التكلم والقاء الكلام يتوقف منا على الالة وجارحة لا محالة وقد اخبر الانبياء بان الله تعالى متكلم وجاؤا بكلام اخبروا انه كلام الله تعالى وهو منقسم الى اخبار وامر ونهي الى غير ذلك من اقسام الكلام وقد دل المعجزة على صدقهم وهو امر ممكن فانه وان كان متوقفا فينا على الالة وممتنع صدوره عنا بدونها لكن لا يدل ذلك على كونه ممتنعا في حقه تعالى ايضا بدون الجارحة والالة لعموم قدرته الشاملة وضعف قدرتنا الناقصة وكلما اخبر الانبياء عن الله تعالى من الممكنات يجب تصديقهم فيه على ما اخبروا به من غير تاويل وصرف عن ظاهره وهذا معنى قوله وعموم قدرته يدل على ثبوت الكلام اي يصدقهم اخبار الانبياء كما عرفت فالكلام الذي هو من صفته تعالى هو بمعنى التكلم فان المتكلم هو من قام به التكلم لا من قام به الكلام بهذا المعنى واطلقوا القول بان القران قديم وان من قال بخلق القران وحدوثه مبتدع بل كافر ثم لما راوا ان الكلام بهذا المعنى الذي حقيقته ليست الا الاصوات والحروف الحادثة لا يجوزون ان يكون قائما بذاته تعالى اخترعوا امرا لا اسموه بالكلام النفسي وقالوا انه هو مدلول الكلام اللفظي وارادوا به غير العلم بالمدلولات الالفاظ وغير ارادة القاء الكلام وغير القدرة على ذلك وغير حديث النفس وقالوا انه امر واحد في نفسه ليس بخبر ولا امر ولا نهي الى غير ذلك ولا يدخل فيه ماض ولا حال ولا استقبال وقالوا ان الكلام حقيقة ليس الا ذلك واللفظي انما يسمى كلاما لدلالته على ذلك وعمدة ما تمسكوا به في ذلك امران الاول وهو ما عول عليه امامهم في المحصل هو قول الشاعر انما في الفؤاد غير الامور المذكورة الذي سموه كلاما نفسيا مع اني لا اظن ان عاقلا يجد في نفسه هذا الامر المحال ونعم ما قال المصنف في نقد المحصل فقد صارت مسئلة قدم الكلام الى ان قام العلماء فيها وقعد وضرب الخلفاء الاكابر لاجلها بالسوط بل بالسيف مبتنية على هذا البيت الذي قاله الاخطل والاعجب تكفيرهم من يابى القول بهذا الامر المحال قال شارح المقاصد وعلى البحث والمناظرة في ثبوت الكلام النفسي وكونه هو القران ينبغي ان يحمل ما نقل من مناظرة ابي حنيفة وابي يوسف ستة اشهر ثم استقر رايهما على ان من قال بخلق القران فهو كافر انتهى والثاني هو ما قالوا من ان المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو في محل اخر للقطع بان موجد الحركة في جسم اخر لا يسمى متحركا والجواب ما مر من ان المتكلم من قام به الكلام بمعنى التكلم وهو القدرة على ايجاد الكلام بمعنى ما به التكلم وهو ما يلقيه المتكلم الى غيره لاظهار ما في ضميره اعني الالفاظ الدالة على المعاني بحسب الوضع وليس المتكلم من قام به الكلام

ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل
اللسان على الفؤاد دليلا وهما
البيت لهم من ابن عم قول الشاعر

صح
بمباشرة اقل الخليقة بلا شيء
ابن مرحمت و غفرانه پناه آخوند
ملا محمد علي الخراساني عبد
الحسين

بسم الله الرحمن الرحیم

کیف اقول هذه فی ملکی والملک لله الواحد القهار

الاحقر مجتبی الحسینی الاشراقی عفی عنه

۲۰ شهر ربیع الثانی ۱۳۷۷







